458
018

Ph.ü. 2580-8

Xerokopieren aus konservatorischen Gründen nicht erlaubt
Nur im Lesesaal benützbar

<36609090370017

<36609090370017

Bayer. Staatsbibliothek

S

Philosophische Schriften

von

Dr. Franz Hoffmann,
ordentlichem Professor an der Universität Würzburg, Ritter des Michaelsordens erster Klasse und auswärtigem Mitglied der Akademie der Wissenschaften in München.

Achter Band.

Erlangen.
Verlag von Andreas Deichert.
1882.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

C. Fr. Meyer's Buchdruckerei (C. Löper) in Weissenburg.

Inhalt.

Zu den Exsequien Franz Hoffmann's von Alexander Jung.

		Seite
1.	Gottfried Wilhelm von Leibniz. 1646–1716	2
2.	Immanuel Kant. 1724–1804	11
3.	Gotthold Ephraim Lessing. 1729–1781	22
4.	Johann Gottfried von Herder. 1744–1803	35
5.	Friedrich Heinrich Jacobi. 1743–1819	61
6.	Georg Wilhelm Friedrich Hegel. 1770–1831	77
7.	Franz von Baader. 1765–1841	91
8.	Friedrich Schleiermacher. 1768–1834	205
9.	Johann Friedrich Herbart. 1776–1841	233
10.	Karl Christian Friedrich Krause. 1781–1832	243
11.	Arthur Schopenhauer. 1788–1860	267

Zu den Exsequien Franz Hoffmann's.

Es hätte wahrlich keiner besondern, so gütigen Aufforderung bei mir bedurft, dem 8. und leider letzten Bande der Philosophischen Schriften eines der edelsten und scharfsinnigsten deutschen Denker einige Worte voraus zu schicken; es war mir selbst das innerste, tiefste Herzensverlangen. Jedoch der Schmerz um den Dahingegangenen, um den Freund, mit dem ich seit einer langen Reihe von Jahren im beglückendsten Austausche der Gedanken gestanden, der mir urplötzlich von der Seite gerissen war, überwältigte mich so, dass ich besorgen musste, nicht meiner Worte Herr zu werden. Aber, wer kann dem widerstehen, wovon das Herz übervoll ist? Und so wage ich es denn. —

Wer sich auch nur einigermassen mit dem Lebenslaufe und unablässig segensreichen Wirken unseres nicht genug zu Feiernden bekannt macht, der muss sich davon überzeugen, dass es eine doppelte Gerechtigkeit gibt. Die eine im grossen Ganzen, die freilich ganz besonders durch Zeit und Raum vermittelt wird, die zwar immer da ist, aber, durch den Gang der Weltgeschichte bedingt, nicht sogleich sichtbar wird, jenen Gestirnen vergleichbar, deren Licht aus so unausdenkbarer Ferne kommt, um erst spät auf der Erde anzulangen. Um es mehr intellektuell auszudrücken, ist diese Gerechtigkeit das Walten der Vorsehung. — Die andere Gerechtigkeit dürfte die sein, welche der einzelne Mensch auszuüben berufen ist. Sie geht aus der strengsten, gewissenhaftesten Wahrheitsliebe hervor und bekundet sich vorzugsweise im Urtheil. Sie ist seltener, als man glaubt, zumal in unserer von Parteiungen, Leidenschaften, Rücksichten zerrissenen Zeit. Durch Zwang, durch vereinzelte Selbstbeherrschung erlangt man sie nimmer. Sie erfordert noch dazu Opferbereitwilligkeit, Freudigkeit, sich für Andere aufzuopfern, wohl gar ein ganzes Menschenleben hindurch. Sie geht allein aus einem festen Charakter hervor. Ein solch diamantener Charakter war Franz Hoffmann, als Mensch, als Gatte, als Vater, als Lehrer an der Universität,

als Schriftsteller, als Kritiker. — Das alles darzulegen, ob auch nur andeutend, wird später unser Bemühen sein. Zuvor geben wir erst einige biographische Notizen. —

Franz Hoffmann wurde geboren zu Aschaffenburg am 19. Januar 1804 in einer höchst ehrenwerthen Beamtenfamilie, machte seine ersten Studien auf dem Gymnasium und Lyceum seiner Vaterstadt, und begab sich darauf nach München, um sich, wie die Seinigen es wünschten, der Jurisprudenz zu widmen. Doch Philosophie und Geschichte zogen ihn mächtig. Drei Jahre hindurch besuchte er die Vorlesungen Baader's, Schelling's, Görres', Schubert's, Oken's, Schorn's, Siebert's. Er machte sein Doktorexamen. Bereits am 19. Januar 1834 erhielt er die Stelle eines Professors der Philosophie zu Amberg. Er hatte zum Zwecke seiner Doktorpromotion eine Dissertation über die Platonische Dialektik verfasst, welche sich in jeder Hinsicht auszeichnete. Nunmehr wurde er zum Professor der Philosophie in Würzburg ernannt, in welcher Stellung er 47 Jahre bis zu seinem Tode mit dem segensreichsten Erfolge thätig war. — Seine erste veröffentlichte Schrift ist die „Spekulative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes.“ Es folgte seine „Vorhalle der spekulativen Lehre Franz v. Baader's“ (Aschaffenburg 1836). Alle seine ferneren Schriften, ausgenommen seine „Grundlinien der allgemeinen reinen Logik“ (1855 zweite Auflage) bezweckten, die Lehre und Schriften Baader's zu erhalten, zu sammeln, zu ordnen, zu verbreiten und zu erklären. Zuerst kam es zur Veröffentlichung der „Kleinen Schriften Baader's.“ Jetzt stellte sich der Treffliche die Hauptaufgabe seines Lebens, die er in der grossartigsten Weise löste. Er schritt zur Veröffentlichung der sämmtlichen Werke Franz Baader's und zwar inklusive des Nachlasses, der Biographie und des Briefwechsels, in systematischer Ordnung, indem der Herausgeber sich zu diesem Zweck mit Freunden der Baader'schen Philosophie verband und selbst die reichsten, allseitigsten Erläuterungen noch hinzufügte. Seine Verbündeten zu diesem eben so schwierigen wie kühnen und doch so meisterhaft durchgeführten Unternehmen waren: Prof. Dr. Julius Hamberger in München, Prof. Dr. Anton Lutterbeck in Giessen, Baron F. v. Osten, Prof. Dr. Emil August v. Schaden zu Erlangen, Prof. Dr. Christoph Schlüter zu Münster, von 1851—1860 in 15 Bänden, wozu noch ein 16. Band, das Sach- und Namenregister von Lutterbeck kam. Jedem von ihm bearbeiteten Bande fügte Hoffmann eine Einleitung und Erläuterungen hinzu. Das Ganze erschien mit huldvoller Unterstützung des Königs Maximilian's II. —

Diese Gesammtausgabe der Franz Baader'schen Schriften ist und bleibt eine höchst verdienstvolle Bereicherung der philosophischen Literatur, wie denn Franz Hoffmann sich durch solche Leistung zum Hauptrepräsentanten des Baader'schen Systems gemacht hat. — Ein zweites umfassendstes Werk war: „Philosophische Schriften von Dr. Fr. Hoffmann, 7 Bände" (Erlangen 1868—1881), wozu jetzt der 8. vorliegende Band kommt, womit das Ganze beschlossen ist. Dieses Werk enthält eine nicht zufällige, sondern einheitliche Zusammenstellung von Kritiken beinahe aller philosophischen Werke der neuern Zeit, aber welcher Kritiken! Der Verfasser begnügt sich nicht, wie das sonst so hergebracht ist, bloss zu referiren. Auch er theilt uns den Inhalt der zu beurtheilenden Bücher mit, und schon seine Referate sind meisterhaft; jedoch er berichtet stets selbstständig, er charakterisirt so eigenthümlich, so fein treffend und überrascht uns, spannt uns mit einer nie ausgehenden Fülle eigener Gedanken, Ideen, so dass wir zugleich seine Weltanschauung als baaren Gewinn mit erhalten. Er leistet dem jedesmaligen Verfasser des Buches das höchst Erfreuliche, dass er beim Leser der Kritik den Reiz anregt, das Buch nun auch selbst zu lesen; er vermeidet daher auch stets das Trockene, welches blosse Referate meist haben, denn nun eröffnet er uns sein nur ihm, dem Kritiker, angehöriges Philosophem und damit eine Perspektive, die uns nicht bloss über die Gegenwart belehrt, sondern in eine unendliche Zukunft blicken lässt. Stets aber seines Meisters und Lehrers eingedenk, gab uns Hoffmann auch in den „Weltaltern" oder „Lichtstrahlen aus Franz v. Baader's Werken" (Erlangen, 1868, Eduard Besold) ein Buch, welches recht geeignet ist, die Schätze ahnen zu lassen, welche die Gesammtausgabe der Baader'schen Werke enthält und auch neue Leser, die Durst nach Wahrheit haben, einzuladen, aus der Quelle selbst zu schöpfen. Endlich sind noch drei andere vortreffliche Einzelschriften unseres grossen Denkers in Erwähnung zu bringen: 1) Baader's Societätslehre, 2) „Blitzstrahl wider Rom" mit Bezug auf die päpstliche Infallibilität, 3) „Kirche und Staat." —

Wer die Schriften Franz Hoffmann's mit lebendigem Interesse, mit Empfänglichkeit für die gediegene Darstellung in sich aufnimmt, denn sie zeichnen sich auch durch Reinheit und Klarheit des Styls aus, muss zu der Ueberzeugung gelangen, dass Franz von Baader völlig ebenbürtig ist den andern grössten Denkern der neuern Zeit: Kant, Fichte, Schelling, Hegel, wie er denn auch auf die letzten beiden den tiefsten Einfluss gehabt hat.

Wie im höchsten Grade anziehend unser Hoffmann auch als Mensch war, werden wir alsbald folgen lassen. Sein Familienleben war auf's Glücklichste eingefriedigt, und doch stand ihm ein entsetzlicher Schmerz bevor. Sein Sohn fand seinen Tod in der Schlacht bei Wörth. Nur die tiefe, stets unerschütterliche, echt christliche Religiosität und das liebevolle Umwalten seiner Frau und zweier Töchter konnten unsern Freund solchen Schmerz einigermassen überwinden lassen.

Wie sein rastlos wacher Geist alle Zeiten zugleich umfasste, in seinem Denken Zeit und Ewigkeit stets zusammenschaute, bewies er auch auf seinem Krankenbette. Am letzten Tage seines irdischen Daseins sprach er noch über die Unsterblichkeitslehre des Sokrates. Und noch ganz zuletzt äusserte er die denkwürdigen Worte: „Die Einheit Gottes ist eine Wahrheit — die Dreiheit ist ein Geheimniss, das uns erst dort oben entschleiert werden soll.“ —

Sogar die grössten Ereignisse, die wir unmittelbar mit in Erfahrung bringen, sind nicht selten von der Art, dass wir nicht entfernt ahnen, welchen umgestaltenden Einfluss sie erst künftig auf uns ausüben werden. Ich machte gegen das Ende der 20er Jahre meine Studien an der Universität zu Berlin. Am stärksten zogen mich Theologie und Philosophie. Hatte ich doch in mir die schwersten metaphysischen Kämpfe zu bestehen. Ich suchte sie aber auch durch dichterisches Produciren nicht sowohl abzulenken, als vielmehr zum Siege zu bringen. Es gelang mir zum Theil, doch auch die Philosophie hatte ich zu meiner Alliirten. So waren Dichter und Philosoph zugleich in mir thätig. Ich wurde damals der feurigste Enthusiast für Hegel. Ganz besonders entzückte mich seine Phänomenologie, auch als Sprachwerk. Das Umschlagen der Begriffe fand ich allerliebst. Spürte ich auch, dass einige Gefahr damit verbunden sei, so war das nur ein neuer Reiz für meine Phantasie. Kann doch auch, hielt ich mir vor, der Schlittschuhlauf Umschlagen und also Fallen veranlassen. Meine weiteren Studien machte ich an der Universität zu Königsberg. Wie mächtig auch hier mich Herbart anzog, schon durch seine Eleganz der Darstellung philosophischer Probleme, fast vermisste ich die Gefahr des Umschlagens. Herbart ging ab. Sein Nachfolger war der Philosoph Karl Rosenkranz. Er hatte mich schon durch seine Schriften im höchsten Grade für sich eingenommen. Obwohl auch Rosenkranz der wärmste Anhänger Hegel's war, so huldigte

er doch nie jenem übermässigen Umschlagen der Begriffe, denn er war eine ursprüngliche Natur auch in der Darstellung, daher sein classischer Styl. Nun lernte ich Rosenkranz persönlich kennen; er hatte auch in der Geselligkeit, im Umgange die liebenswürdigste Individualität. Er wurde mir der intimste Freund und ist es bis zu seinem Tode geblieben. Unser Verhältniss hat, was Umgang und Briefwechsel betrifft, über 45 Jahre bestanden. Er hatte schon früh sich davon überzeugt, dass mein ganzes Naturell für den Beamtenstand nicht geeignet sei, dass meine metaphysischen Skrupel allein in der weitesten Ausdehnung der Produktion ihre Ueberwindung finden würden. Als ich ihm darauf eines meiner Manuskripte vorgelesen hatte, stand es bei ihm fest, dass ich zum Schriftsteller berufen sei.

Die Sonne der günstigsten Fügungen hörte nicht auf, mich stets wieder neu zu beglücken, um mir nun bald einen so herrlichen, lebenslänglichen Freund in Franz Hoffmann zuzuführen. Rosenkranz und ich machten eine bedeutende Reise. Vom reichsten Ertrage war besonders der Aufenthalt in Dresden, Wien, München. Hier hospitirten wir u. A. in den Vorlesungen Schelling's, Baader's, Görres'. Persönliche Besuche machte ich Baader, Schelling, Görres. Schriften von Baader hatte ich schon längst gelesen. In seiner Ausdrucksweise hatte mich besonders frappirt der reiche Witz, den er aus der überraschenden Zusammenstellung verwandter Worte gewinnt, der noch gesteigert wird durch das rasche Aufeinanderfolgen von Blitzen bis dahin unerhörter Gedanken, die ganz neue Regionen urplötzlich in das hellste Licht setzten. So gab er sich mir auch mündlich auf seinem Zimmer; Blitz und Donner waren hier ein Moment. Ich fühlte mich unendlich erquickt.*) — Ferner machte ich meinen Besuch auch Schelling. Wie hatten Rosenkranz und ich Schelling's positive Philosophie, Mythologie und Offenbarung, auf unsern Spaziergängen unermüdet, vermuthungsweise construirt! Jetzt, jetzt stand, sass ich neben dem kühnen, genialen Denker, wurde von ihm auf's Freundlichste aufgenommen. Dieses Gespräch mit Schelling machte natürlich Epoche in meinem Leben. Auch hab' ich demselben ein kleines Denkmal gesetzt.**)

*) Vergl. m. Schrift: „Charaktere, Charakteristiken“ Bd. I.: „Franz Ritter von Baader“, Königsberg, Adolph Samter 1848 und „Franz von Baader's Dogmatik“, Erlangen bei Eduard Besold 1868.

**) Vergl. „Fr. Wilhelm Joseph v. Schelling und meine Unterredung mit demselben 1838 zu München.“ Leipzig, Friedrich Fleischer 1864.

Nach einigen Jahren trat wieder etwas ein, was mich auch als Autor lebhaft in Anspruch nahm. Es war das dritte Jubiläum der Königsberger Universität. Es hatte einen echt deutschen Nationalcharakter. In jeder Hinsicht wurde es glänzend begangen.*) Alle Universitäten Deutschlands schickten ihre Deputirten, und Wen sandte uns die Würzburger Hochschule ein? Es war der Gefeierte dieser Zeilen, es war Professor Franz Hoffmann. Wie hätte ich damals ahnen können, welcher holde Stern mir aufgegangen war, der künftige viele Jahre hindurch die reichsten Glückesspenden in seinem Gefolge haben, einen neuen, ganz ausserordentlichen Freund mir zuführen würde. Bei meinem Freunde Rosenkranz lernte ich den Unvergleichlichen persönlich kennen. Rosenkranz war eben so entzückt von seiner Liebenswürdigkeit, wie sie mich entzückte. Diese Gespräche, die wir mit einander führten, vernichteten alles, was man Zeit nennt, für uns. Es war ein Vorhimmel schon auf Erden. Wenn sympathische Seelen einander finden, gesellen sich ihnen nicht selten auch andere der Art. Ich sollte das reichlich erleben. Sollte das nicht zu dem Schlusse berechtigen, dass es noch einen andern Himmel gibt, in dem nur sympathische Seelen wohnen? Alles, was Hoffmann sprach, war höchst bedeutend an Gedanken, aber auch seine Stimme, der eigenthümliche Schmelz seines sprachlichen Organs, hatte etwas Mildes, Sanftes zum Grundton, ungeachtet er überaus lebhaft wurde; dieses für sich Einnehmende, Bezaubernde fand ich später auch in all' seinen gedruckten Büchern, wie in seinen Briefen.

Leider verweilte er nur wenige Tage in unserer Stadt. Kurz vor seiner Abreise besuchte ich ihn. Wieder gab es das köstlichste Gespräch, aber wir mussten nun doch von einander scheiden. Es gab einen Handdruck, der es bezeugte, dass wir einen Seelenbund geschlossen hätten, der nie reissen würde. Und wir haben einander Wort gehalten. Seit dem Jahre 1844 bis kurz vor seinem Ende haben wir einen Briefaustausch unterhalten, der, was seine Briefe betrifft, meine Papiere mit den herrlichsten Schätzen bereichert hat. Eben wie ich blieb Rosenkranz im Freundesbunde mit Hoffmann. Als Rosenkranz nach vielen Jahren auf beiden Augen erblindet war, gab es immer ein doppeltes Fest, wenn ich regelmässig Sonntag Nachmittag, ihm gegenüber, an einem kleinen, denkwürdigen Tischchen sass und ihm Briefe von unserm

*) Vergl. m. Schrift: „Drittes Universitäts-Jubiläum zu Königsberg", daselbst, 1844. Tag & Koch.

Hoffmann an mich vorlas. Natürlich erhielt auch Rosenkranz nach wie vor die interessantesten Briefe von ihm. Wie tief, wie schmerzlich ging es ihm zu Herzen, dass er nun nicht mehr wie einst an unsern gemeinsamen Freund schreiben, höchstens noch diktiren konnte. Rosenkranz besuchte auf einer Reise vor seiner Erblindung nach Jahren u. A. auch Würzburg. Wieder war es für ihn voll Wehmuth, den Freund, auf dessen Wiedersehen er sich so gefreut hatte, selbst nicht zu treffen, da auch er auf Reisen sich befand. Desto inniger schloss er sich an Hoffmann's Frau und die beiden Töchter. Aller Liebenswürdigkeit wusste er mir später nicht oft genug zu schildern. — Es war für mich eine Nachricht, die mich aufjubeln machte, als ich vor etwa fünf Jahren von meinem Freunde aus Würzburg die Nachricht erhielt, er treffe nächster Zeit in Königsberg ein, auf einer Fahrt nach Kurland zu einer ihm befreundeten gräflichen Familie. Ich begab mich mit klopfendem Herzen am anberaumten Tage nach dem Bahnhofe. Der Zug war angekommen. Zahlreiche Passagiere drängten sich in den Wartesaal. Eine aufgerollte Karte wildfremder Gesichter. Schon gab ich die Ankunft des sehnlich Erwarteten auf. Da plötzlich eilt mir ein Herr entgegen, jugendlich frischesten Aussehens. Ich vernehme eine anheimelnde Stimme. Ich musste sie im Leben schon gehört haben. Wir lagen uns in den Armen. Schon sassen wir im Wagen und rollten meiner Wohnung zu. Ungeachtet des Wagengerassels, des Strassenlärms, was wir uns schon jetzt zu sagen hatten, übertönte alles. Die Meinigen waren überglücklich, welchen Gast ich ihnen brachte. Aber wo gäbe es auf Erden ein harmonisches Beisammensein, welches nicht durch eine Dissonanz, durch einen Misston unterbrochen würde? Hier erklangen sogar zwei. Unser Freund erkundigte sich sogleich nach Rosenkranz, wollte noch heute hin zu ihm. Ich musste ihm eröffnen, dieser sei nicht hier, er verweile am Strande der Ostsee. Aber, beruhigte ich, wir fahren morgen zu ihm hinüber. — Nun konnte mein Freund auch mir einen Misston nicht vorenthalten. — Er sagte — und ich musste mich zusammennehmen, um den Schmerz niederzudrücken, — ich habe leider die grösste Eile, morgen muss ich Euch schon wieder verlassen. — Konnten wir Betrübenderes vernehmen? Ich hatte wenigstens auf 8 Tage gerechnet.

Wie wurden wir aber auch, ungeachtet der traurigen Aussicht auf morgen, heute durch unsern Gast entschädigt! Was drängte sich an diesem einen Tage des Erquickendsten alles zusammen. Des Freundes Heil bringende Anwesenheit erstreckte

sich sogar auf die Krankheit der einen meiner Töchter. Das aufrichtende, beruhigende, berathende Gespräch mit ihr hatte die günstigsten Folgen. Und nun wendete er sich wieder zu uns. Es gab einen Verkehr der Geister, ein Zusammenfluthen der Gedanken schon bei Tisch, nach kurzer Mittagsruhe, den ganzen Tag hindurch, so dass ich noch jetzt bedaure, diese nie unterbrochenen, gegenseitigen Mittheilungen damals nicht aufgeschrieben zu haben. Auch das Wetter begünstigte uns. Es war ein paradiesischer Sonn- und Sommertag. Wir fuhren aus, um unserm Gaste die ansehnlichsten Partien der Stadt und Umgegend in Sicht zu bringen. Das Standbild Kant's imponirte ihm im höchsten Grade. Auch ist es in Wahrheit ein vollendetes Kunstwerk. Vor dem Thore liessen wir uns an einem der besuchtesten Lustorte nieder. Ich musste es mir im Stillen gestehen, ungeachtet dieses allgemeinen Jubels, Aufjauchzens der Freude, dieses Sprechlärms von allen Seiten der Volksmenge, solche Themata, solche Gespräche, wie sie unser Freund hier auf's Tapet brachte, mit uns zu unserm lauten Entzücken durchführte, waren an diesem Orte wohl noch nie gepflogen worden. Und doch vielleicht zur Zeit, wenn der alte, so gesellige Kant mit Hippel und Hamann hier unter dem frischen Blättergrün, in duftiger Umlaubung sass. Kurz, während um uns alles in wilder Lust lärmte, feierten wir unsere christlichen Eleusinien.

Aber auch dieser unvergessliche Tag ging vorüber. Schon früh des nächsten Morgens schied unser Freund, um seine Reise fortzusetzen. Ich wurde von Wehmuth übernommen und flüchtete mich in die Arbeit. Als jedoch der Abend kam, vertiefte ich mich so recht nach Herzenslust und vollster Bangniss in das holde Bild, welches ich von ihm in meiner Seele trug. Ich glaubte, seine sanfte Stimme zu vernehmen; seine ganze Art, sich einzig zu geben in Mienenspiel, Handbewegung und Körperhaltung, schwebte mir vor. Ich haschte nach der Wirklichkeit. Umsonst. Das Beste, was ich thun konnte, ich überlieferte mich dem Schlaf.

Auch von und nach Kurland schrieben wir uns. Bis dahin hatte ich mich getröstet mit der Rückreise und also dem Wiedersehen. Als die Zeit so weit vorgerückt war, langte die Nachricht an, er habe beschlossen, über See die Rückfahrt zu unternehmen. Hier mussten wir uns wirklich — wie sehr sich sonst eine gewisse Aversion in mir gegen solchen Gemeinplatz sperrt — in das Unvermeidliche fügen.

Sobald ich durch meinen Freund benachrichtigt wurde, dass er wohlbehalten wieder in seiner Heimath angelangt sei, trat der frühere Briefaustausch auf's Neue in's vollste Leben. Ich fühle mich auf's Stärkste gedrungen, hier einiges über das ganz eigenthümliche, höchst interessante Gepräge aller Briefe Hoffmann's zu sagen. Er war ein ebenso gewandter wie fleissiger Briefschreiber. Ohne Zweifel sind ausser den zahlreichen, die ich von ihm erhielt, in Unzahl auch Briefe von ihm an Andere vorhanden. Möchte auch nicht einer derselben verloren gehen. Wer mit Hoffmann in freiem Erguss correspondirt hat, muss wissen, dass er um alles wusste. Wie bewandert war er auf allen Gebieten, in der Geschichte der Wissenschaften und Literaturen aller Zeiten, mit Einschluss der Gegenwart; die Künste verfolgte er nach allen Richtungen mit einer ganz besonderen Vorliebe für Poesie. Seit dem Briefaustausche mit ihm brauchte ich viel weniger Kataloge nachzuschlagen als je; ich konnte sicher sein, dass er mir von Allem Kunde geben werde. Ich war erstaunt über seine Gelehrsamkeit, Belesenheit. Wo eine irgend bedeutende Erscheinung auftauchte, ein ausserordentlicher Geist sich geltend machte, ein Buch von ungewöhnlichem Gehalt an's Licht trat, gab er es mir nicht bloss dem Titel nach an, er hatte es bereits gelesen, nun folgte aber auch die selbstständigste, gediegenste, feinste wie tiefste Kritik; diese Urtheile voll Wucht und zartester, geistvollster Anempfindung fand ich später, wenn ich das Buch selbst las, immer bestätigt, und was mich noch ausserdem in Erstaunen setzte, war, dass derselbe scharfsinnige Denker, der für Franz von Baader eine so charakterfeste, aus lebenslänglichen Studien hervorgegangene Vorliebe hatte, doch nie ein für alle Mal abschloss, sondern stets empfänglich für eine unendliche Zukunft, mehr als nur einräumend, sogar postulirend für neue, unser Wissen erweiternde Phänomene sich erwies. Die Wurzel und Krone seiner Weltanschauung blieb unwandelbar sein wahrhaft christlicher Theismus, der ihn mit Baader vollständig identificirte, ich darf sagen, auch mit mir, woraus aber auch bei Hoffmann die liberalste Gesinnung folgte, wie er sie mir lebenslänglich kund gab. Er wusste, dass ich als Philosoph und Mensch und was mehr sagt: als Christ demselben Theismus immerdar huldige, wenn ich aber in Briefen und veröffentlichten Schriften mich dahin bekannte, dass ich nie ein menschliches System unbedingt zu dem meinigen machen könne, und dafür anführte, wie Jeder im äussern Universum seinen eigenen Fuss- und Scheitelpunkt habe, so schreibe sein innerster Genius ihm dasselbe auch für sein

Innenleben vor, so hatte mein herrlicher Freund seine Freude darüber und erkannte sehr wohl, dass solches Bekenntniss aus meinem Doppelnaturell als Dichter und Philosoph mit Nothwendigkeit folge. Und wer hat wohl je über mich als Schriftsteller eindringender, inniger, anerkennender in der Kritik sich ausgesprochen als Hoffmann! Seine Beurtheilung meines philosophischen Romans: „Darwin“ ist ein Meisterstück sonder Gleichen. (Vergl. „Darwin“ Jena, b. Hermann Costenoble.) Hat er es doch sogar für werth gehalten, dieselbe in den V. Band seiner Philosophischen Schriften aufzunehmen. Wenn ich oben mir erlaubte, darauf hinzuweisen, dass sympathische Geister wieder neue sympathische Genien uns zuführen, so war ich so glücklich, solches während meiner Correspondenz mit Hoffmann vollauf bestätigt zu finden. Ich las mit der freudigsten Uebereinstimmung Schriften des Philosophen Fichte, des Sohnes. Immanuel Hermann Fichte ist jedenfalls einer der grössten, ideenreichsten Denker der neuesten Zeit. Wie er mit Hoffmann innigst befreundet war, wurde er auch mir derselbe Freund. Auch mit ihm trat ich in den wohlthuendsten Briefverkehr bis zu dem Zeitpunkte, als auch er durch den Tod uns entrissen wurde.*)

Für's Weitere knüpfe ich hier an das wieder an, was ich im Früheren von einer doppelten Gerechtigkeit beigebracht habe, die sich im Leben und Wirken Franz Hoffmann's in der grossartigsten Weise zu erkennen gibt. Einmal also die Gerechtigkeit, die man unbestimmt, heidnisch und flach, wenigstens obenhin genug, mit dem Nichts sagenden Ausdrucke: Schicksal zu bezeichnen pflegt, während doch selbst das matte Wort: Vorsehung bei den Meisten nur eine Art nebelhafter Abfindung ist und es keinem Zweifel unterliegt, dass es Gott und nur Gott heissen müsste. Um dieses Waltens Gottes inne zu werden, ohne dass man sich je erdreisten darf, die Zeit zu bestimmen, in der es eintreten wird, so gehören beim Menschen zu dem unerschütterlichen Glauben an diese stets in Erfüllung gehende Gerechtigkeit freilich die seltensten, köstlichsten und gediegensten Eigenschaften, die unser Freund Zeit seines Lebens besass, sie aber auch zur vollsten Reife brachte. Wir wollen diese Eigenschaften, da sie auf der Substanz des Charakters beruhen, hier daher auch substantivisch mit dem rechten Namen bezeichnen. Es waren bei Hoffmann und zwar im grössten Styl persönlicher Darstellung: Gelassenheit bei allem, was geschehen, bei allem,

*) Vergl. m. Nekrolog J. H. Fichte's in Ulrici's Zeitschrift für Philosophie.

was er selbst erfahren mochte; es waren: unerschütterliche Ruhe und zwar wieder unwandelbares Beruhen auf dem einigen und alleinigen, persönlichen Gott; es war die daraus folgende, grossartige Zuversicht, die jeder Zeit warten und abwarten konnte, also recht eigentlich himmlische Geduld hier schon auf Erden; es war Sanftmuth der Gesinnung, des Charakters; es war Milde und doch, wo sie nöthig war, Strenge des Urtheils; es war absolute Neidlosigkeit. Und diesen wahrhaft substantiellen Eigenschaften, die stets frei von jedem Affekt sich bewährten, wurde es, nach langem Kampf mit Hemmungen, sogar mit positiven Missgeschicken und Widerwärtigkeiten, zu Theil, dass der edle, grosse Denker ein Doppeltes durchsetzte, einmal die vollständige Herausgabe der Baader'schen Werke und dann die allmähliche Veröffentlichung seiner eigenen philosophischen Schriften, in acht Bänden. Es ist bekannt, wie schwer es gerade in Deutschland den fleissigsten, begeistertsten Schriftstellern wird, noch bei Lebzeiten die Hauptthaten, also die Werke ihrer Feder, vor sich zu sehen. Unserm Freunde wurde es zu Theil. Und doch war es tragisch genug, dass unser herrlicher Dulder den achten und letzten Band, dessen Revisionsbogen er noch auf dem Krankenbette zu durchfliegen sich anstrengte, nicht mehr den andern sieben in seiner Bibliothek anreihen konnte. Und noch dazu, was enthält dieser Schlussband? Die Unsterblichkeitsfrage und Antwort darauf von den ersten Geistern deutscher Nation! Und was uns, den um ihn Trauernden, ganz besonders bedeutsam ist, weil es nicht bloss unsern Intellekt befriedigt, sondern unser Herz beruhigt, schon jetzt über alle Vergänglichkeit und Verweslichkeit erhebt, dass unser Denker in seiner letzten Gabe sich nicht begnügt, Andere sprechen zu lassen, sondern überall nicht allein sein festes Credo an sondern auch sein klares Wissen um Unsterblichkeit in demselben Bande abgibt. Und konnte dieser nun auch heimgegangene Denker würdiger, erhabener enden, auch als Mensch enden, als mit der Unsterblichkeit? — Und eben dieses, dass er so abschloss mit der Vollständigkeit seiner philosophischen Schriften, mit der Unsterblichkeitslehre, das war und bleibt jene erste Gerechtigkeit, deren wundersame Fügung unser Gott sich vorbehalten hatte.

Die andere Gerechtigkeit übte Franz Hoffmann selbst aus in seinen philosophischen Schriften. Diese eben so gründlichen wie exakten, ideenvollen Arbeiten sind unendlich mehr als blosse Kritiken; sie sind seine eigenen, selbständigen Philosopheme; sie

legen auf's Lebendigste dar die ganze erhabene Weltanschauung, die er auf dem Wege eines lebenslangen Denkens sich erworben hat, indem er zugleich die andern Systeme, oft auch nur Beiträge, zur Geschichte der Philosophie neurer Zeit prüft, ihnen beistimmt oder sie bekämpft und berichtigt, und so allerdings auch als Kritiker die strengste Gerechtigkeit ausübt. Wir sind jüngsthin mit Geschichten der Philosophie übersäet worden. Sie haben eine nicht geringe, sondern recht weitreichende Confusion angerichtet. Sie verdecken nicht selten nur den Mangel an eigener Produktivität. Andere dagegen sind von bleibendem Werthe. Wer möchte, wer könnte alle jene Geschichtsklitterungen durchlesen? Die Spreu, das leere Stroh von den vollsten Garben, den köstlichsten Früchten sondern? Wer die Hoffmann'schen Schriften liest, wieder und wieder liest, studirt, der wird sich überzeugen, auf welche Abwege viele neuere Forscher einen grossen Theil unserer heutigen Generation geführt, welche Gefahren, Unwahrheiten, Gottlosigkeiten jene über sie gebracht haben. Und welches Finale, das des achten Bandes unseres Freundes! Die Unsterblichkeitslehre, schlagende, wissenschaftliche Beweise ihrer Wahrheit, eben so wuchtvoll wie erhebend! Wie Leibniz, Kant, Lessing, Herder, Jakobi, Hegel, Baader, Schleiermacher, Herbart, Krause, Schopenhauer, also mit die ersten Geister deutscher Nation über sie gedacht haben —, und das Beruhigendste von Allem, wie Franz Hoffmann sich die Unsterblichkeit zur Gewissheit gebracht hat. Wahrlich, wenn man diesen Geisterchor vernimmt, welche andere Nation hat eine solche Reihe von Genien aufzuweisen, denen Zeit ihres Lebens die Unsterblichkeit der menschlichen Seele eine so heilige Angelegenheit des Herzens und Intellekts zugleich gewesen ist? Auch nicht eine. Man glaube nur: verneinen ist viel leichter, selbst wohlfeiler, sogar ordinärer als bejahen. Wer leugnet, leidet nur zu häufig an Stumpfsinn, verräth aber auch einen ungeheuern Seelen-Defekt. Wer bejaht, ist unerschöpflich reich an Ideen, er lebt schon hienieden unablässig in Gott.

Zum Schlusse noch diess. Franz Hoffmann hat es durch sein Leben, Denken und Wirken, durch seine ganze Persönlichkeit bewiesen, dass man durch die arge Welt kommen kann, von der Geburt bis zum Tode, durch und durch lauter, wahr, sanft, mild, stets überlegen, stärker allem, was uns feindlich sein möchte, Ueberwinder, Sieger unter allen Umständen. Seitdem ich dessen gewürdigt wurde, mit Franz Hoffmann in ein ewiges Freundesverhältniss zu treten, ihn persönlich kennen zu lernen,

mit ihm mündlich und brieflich wie durch meine veröffentlichten Schriften in stetem Gedankenaustausche zu stehen, ist das, was mir früher nur Lehrsatz war, Axiom geworden: die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

Im Weitern füge ich noch hinzu: Mir ist in diesen Tagen ein Abbild Hoffmann's zu Gesicht gekommen. Es kann kein lebenvolleres, treffenderes Porträt geben. Es stammt aus jüngster Zeit. Es ist ein Kunstwerk ersten Ranges, wie es denn auch wirklich das Werk einer berühmten Malerin ist und zwar der zweiten Tochter unseres Freundes: Julie Hoffmann. Wie vollendet sie es vermocht, den erhabenen Kopf, das ideale Haupt, welches wie ein Hochgebirge ansteigt, welches schon in den Lineamenten, ohne dass es der Farben bedürfte, Lichter einer höheren Welt ausstrahlt, so dass es uns gemahnt wie eine künstlerische Wiederbringung aus dem Jenseits, wie hat sie es vermocht, so wahrhaft treu den grossen Denker, einen der edelsten Männer, die je gelebt haben, uns wieder in die Gegenwart zu rücken? Was würden die zahlreichen Verehrer unseres unvergesslichen Freundes darum geben, wenn sie jenes Prachtbild, als schönsten Schmuck des Titelblattes, sich vorzaubern könnten! — Der Herr Verleger, obwohl er selbst den besten Willen dazu hatte, jenes Porträt dem Bande beizufügen, musste leider darauf verzichten.

Und nun noch ein allerletztes Wort, aus dem der geneigte Leser ersehen möge, wie schwer es dem Verfasser dieser Zeilen wird, von der heiligen Grabstätte seines Freundes zu weichen.

Alles hat seine Zeit, was nicht gediegen ist, denn das Gediegene überlebt alle Zeiten. Besonders die Mode hat ihre Zeit, und zwar eine sehr kurze. So wird auch das, was bloss Mode ist in unsrer modernen Literatur, ehe man sich dessen versieht, durch eine andere Mode wieder verdrängt werden. Haben wir es doch erlebt, dass die grössten, verdienstvollsten Forscher auf den Gebieten der Theologie, Philosophie, Naturwissenschaft, dass Männer wie Schleiermacher, die beiden Fichte, Franz von Baader, Schelling, Alexander von Humboldt, Oken, Steffens in der Gegenwart fast vergessen sind. Wer könnte es leugnen, dass so viele der heutigen Hauptvertreter der Naturwissenschaft die erstaunenswerthesten Entdeckungen, Fortschritte auf Fortschritte, Eroberungen sonder Gleichen gemacht haben, und so auch Andere schon früher auf andern Feldern der Wissenschaft. Und so soll man auch die Einstigen feiern, wie man mit Recht den Jetzigen huldigt. Was nun aber die heutige Verwirrung und schreiende Ungerechtigkeit betrifft, so sollte man stets eingedenk sein, dass die nie anzufechtenden

Grössen der Gegenwart grösstentheils auf den Schultern der Früheren stehen. Man sollte sich aber auch endgültig davon überzeugen, dass die moderne Confusion und schreiende Unbilligkeit nicht den gegenwärtigen Heroen der Naturwissenschaft zuzuschreiben ist, sondern jenem allbekannten, crassen Materialismus, der seine Anhänger und hinterher sich selbst geblendet und also seine groben Irrthümer, seine grundfalschen Lehren noch dazu in das Volk hinausgeschrieen hat. Und gerade diese Schreier, diese nicht bloss grosssprecherischen, sondern alles Ideale, Ewige, Heilige verhöhnenden Götzen des Tages, welche sich erfrechen, Gott, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, also die ausgemachtesten Wahrheiten öffentlich zu leugnen, sie werden mit der heutigen Mode ebenfalls spurlos verschwinden. Dann wird die Wiedergeburt der Zeit selbst wieder da sein. Die neue Generation wird neue, nie geahnte Genien heraufführen, aber auch jene vergessenen Grössen zur Auferstehung bringen. Dann wird das sich vollauf bewähren, was auch unser unvergesslicher, herrlicher Denker in allen seinen Schriften verkündet und unermüdet verkündet hat. Dann wird man die grossartige, nach allen Seiten hin gerechte Kritik, welche Franz Hoffmann Zeit seines Lebens ausgeübt, in ihrem wahrhaft humanen und zugleich weltgerichtlichen Charakter erkennen und ihm den verdienten Dank nachsenden. Will man mit einem Ausdruck den bleibenden Werth dieser acht Bände Philosophischer Schriften unsers vortrefflichen Freundes bezeichnen, so darf man von ihnen sagen, sie sind vom ersten bis zum letzten eine Theodicee.

Dr. Alexander Jung
in Königsberg in Ostpreussen.

Lehren namhafter deutscher Philosophen über die Unsterblichkeitsfrage.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

1.

Gottfried Wilhelm von Leibniz.

1646—1716.

Leibniz (1646—1716) ist der Gründer der Monadologie,*) welche ein entschiedenes Individualitätssystem ist. L. stellt sich mit ebenso grossem Scharfsinn als Tiefsinn dem Monismus Spinoza's entgegen. Die Kraft ist der Grundbegriff der Leibniz'schen Philosophie, und da die Kraft unmateriell, gemeinschaftlich dem, was wir gemeinhin Natur, gleichwie dem, was wir Geist nennen, ist, so ist das metaphysische Princip dieser Philosophie der strengste Immaterialismus. Aber die Kraft ist nichts Unbestimmtes, Allgemeines, sondern etwas Bestimmtes und somit Individuelles. Ein einziges Individuelles kann nicht gedacht werden, und es gibt also eine Mehrheit, eine Vielheit, eine unzählbare unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit von Kräften und somit von individuellen, einfachen, untheilbaren Wesenheiten oder Substanzen. Von da an, dass sie (durch Hervorbringung Gottes in einem untheilbaren Akte) sind, sind sie immer thätig und unvergänglich. Jede Kraft ist Substanz, jede Substanz Kraft und jede Kraft-Substanz oder Substanz-Kraft ist Individuum, ein in seiner Art einziges Wesen, welches nur aus eigener Kraft handelt und leidet, somit die einzige Ursache von allem in ihm Geschehen-

*) Jedoch hatte er in Nicolaus von Cusa seinen bedeutenden Vorläufer, der nur in Klarheit und Präcision hinter L. zurückblieb, während sein Jünger Jordano Bruno eine Mittelstellung zwischen Nikolaus und Leibniz einnahm. Robert Zimmermann (Studien und Kritiken zur Philosophie und Aesthetik, I, 72) sagt mit Recht, dass in Nikolaus v. C. die Hauptgrundzüge der Leibniz'schen Monadologie bereits vorgebildet liegen. Nicolaus v. C. ist wie kein Anderer die Brücke zwischen der mittelalterlichen und der neueren Philosophie. Thomas v. Aquin war der Jünger von Albert dem Grossen (einem Deutschen) wie Jordano Bruno der des Cusaners (abermals einem Deutschen). R. Zimmermann sagt (l. c. 129): „Wenn uns nicht Alles trügt, so hat keine philosophische Weltanschauung mehr Aussicht, die der Zukunft zu sein, als jene, welche sich auf wesentlich Leibniz'scher Grundlage ergänzt und berichtigt zu erheben anfängt.“ Vor Allem ist der Schöpfungsbegriff und die „Fensterlosigkeit“ (Verneinung der realen Wechselwirkung der Monaden) zu berichtigen.

den ist. Mit der Selbstthätigkeit ist die Selbstunterscheidung untrennbar verknüpft, beide sind ein und derselbe Akt in demselben Wesen. Jede Substanz bethätigt sich als ein von allen übrigen unterschiedenes Individuum, es gibt daher nichts Todtes, Alles ist lebendig und das Weltsystem ein allbelebtes und seelenvolles Universum. Die lebendigen Individuen als wirkende Naturen sind Einheiten, metaphysische Punkte, aber nicht materielle Atome (die gar nicht wahre Atome, untheilbare Wesen, sind, weil nichts Materielles einfach sein kann, sondern nur Corpuskeln — kleine Körperchen — sind), sondern formelle Atome, die auch wesentliche oder substantielle Formen, M o n a d e n, genannt werden können, und nicht weniger Elemente der Dinge.

Jede Monade ist Kraft ihrer Selbständigkeit unabhängig von allen andern, es besteht daher zwischen ihnen kein Zusammenhang als natürliche Gemeinschaft oder Mittheilung, jede ist für alle andern undurchdringlich, sie nehmen nichts von Aussen auf, und jede wirkt ohne alle Einwirkung und Mitwirkung der andern. Diess ist nur möglich, wenn jede Monade ihre eigenthümliche Schranke hat, die sie aus eigener Kraft behauptet und niemals überschreitet. Diese undurchdringliche Schranke kann nur als körperliches Dasein erscheinen. Ein Princip der Materie ist in den Monaden nothwendig, weil die Undurchdringlichkeit nur körperliche Kraft sein kann. Die Kraft der Ausschliessung und die der Selbstgestaltung sind in der Monade zu unterscheiden. Die Monade ist als Substanz thätige Kraft, als ausschliessende Substanz ist sie beschränkte. Daher ist in jeder Monade ursprünglich thätige und ursprünglich leidende Kraft vereinigt. Vermöge ihrer beschränkten oder leidenden Kraft muss sich jede Monade verkörpern (sich als Körper erscheinen). Die Körperkraft der Monade ist von der körperlichen Masse zu unterscheiden. Jene ist das Prius, diese das Posterius, jene materia prima, diese materia secunda. Der ausgedehnte Körper entsteht, indem die Körperkraft wirkt. Das beständige Wirken der Kraft der Undurchdringlichkeit — des Widerstandes — ist die Ausdehnung. In der Natur der Dinge selbst liegt die Kraft, vermöge deren sich jede Monade (Substanz) verkörpert oder ausdehnt. Die Kraft, welche die Ausdehnung erzeugt, ist nothwendig theilend, gestaltend, bewegend. Mit der immerthätigen Kraft ist zugleich eine getheilte, gestaltete, bewegte Kraft vorhanden. Bei der Allgegenwart der immer wirkenden Kräfte ist die Materie überall getheilt, bis in ihre kleinsten Theile gestaltet, organisirt und bewegt. So ist die Natur lebendig (nicht todt) und hiemit die gesammte Naturbetrachtung dynamisch (nicht mechanisch). In diesem Sinne

sagt Leibniz: „Jeder Theil der Materie ist nicht bloss theilbar ins Unendliche, sondern auch wirklich ins Endlose getheilt, jeder Theil wieder in Theile, von denen jeder einzelne seine eigenthümliche Bewegung hat.“ Er erblickt nirgends (wie die mechanischen, materialistischen Naturforscher) thatlose Massen, sondern überall Thätigkeit, keinen Körper ohne Bewegung, keine Substanz ohne kräftiges Streben. Die ursprüngliche thätige Kraft ist Seele. Ihre Aeusserung ist Selbstbethätigung, Leben. Seele ist Lebensprincip und hiemit zweckthätige Kraft. Alle lebendige Wirksamkeit folgt aus der Seelenkraft als dem Princip der Form, alle mechanische Wirksamkeit folgt aus der Körperkraft als dem Princip der Materie. Seele und Körper sind überall untrennbar vereinigt in der einfachen und untheilbaren Monade. Seele und Körper (Form und Materie) sind die beiden Kräfte, die das Wesen der Monade ausmachen. Jede Monade ist ein beseelter Körper, jeder Körper ein mechanisches und jede Seele ein lebendiges Wesen. Die Kräfte, Substanzen, Monaden, Seelen können auf natürlichem Wege nicht entstehen und nicht vergehen. Nur ein übernatürlicher Akt Gottes (Schöpfung) könnte sie entstehen lassen, nur ein Akt Gottes (Vernichtung) könnte sie vergehen lassen. Auf natürlichem Wege kann nur Entwickelung in ihnen stattfinden, Entwickelung dessen, wozu sie beanlagt sind. Sie existiren also seit ihrem Ursprung zugleich in der Welt, ihre Summe und also auch die gleiche Grösse der bewegenden Kraft bleibt ewig dieselbe. Da Form und Materie untrennbar in jeder Monade ist, so gibt es keinen seelenlosen Körper wie keine körperlosen Seelen, nur beseelte Körper, verkörperte Seelen. Vermöge ihrer Identität ist die Möglichkeit der Seelenwanderung ausgeschlossen, ebenso die Erklärung ihrer Entstehung durch Eduktion oder Traduktion. Da das Leben ursprünglich ist, so fällt auch die generatio aequivoca weg. Jedes Individuum,*) also jede Monade existirt zuerst in der Form der Anlage, der Vorbildung, der Präformation und damit der Entwicklungsfähigkeit. Alles animalische Leben entwickelt sich aus Samen, aus Samenthieren, auch das menschliche. Das thierische Individuum wird durch die Zeugung nicht erzeugt, sondern nur entwickelt und zur Lebensentwicklung befähigt. Die Seelen, welche sich zu menschlichen entwickeln, sind im Samen seit dem Anfang der Dinge immer schon in der Form organisirter (beseelter) Körper da gewesen. Da alles individuelle Leben in Entfaltung der Anlage besteht, so kann alle

*) „Individuation ist das einzige Gegengift gegen „Alleinheitslehre,“ sagt R. Zimmermann (l. c. I. 166).

Weiter- und Höherentwicklung nur Formumwandlung sein, Metamorphose, nie Metempsychose (Seelenwanderung). Jedes lebendige Individuum ist daher in fortwährender Metamorphose des Innern und Aeussern, die untrennbar sind, begriffen, in beständigem Formenwechsel sind sie in immerwährendem Flusse. In der körperlichen Natur walten nur mechanische Kräfte und mechanische Veränderungen, Ausdehnung und Zusammenziehung, Vermehrung und Verminderung, Bildung und Auflösung in unaufhörlichem Wechsel. Die Geburt der Wesen ist nicht deren Entstehung, der Tod ist nicht deren Vernichtung, sie sind nur Epochen in der Umgestaltung der vom Ursprung an existirenden präformirten Individuen. Geburt ist Entfaltung, Tod ist Verpuppung. Entfaltung ist Vermehrung, Verpuppung ist Verminderung, immer stetiger Fortgang von einer Form zur andern und nie Trennung des Körperlichen von der Seele oder der Seele vom Körperlichen. Alle Monaden, Kräfte, Substanzen, verkörperte Seelen oder beseelte Körper sind unvergänglich, unsterblich. Da der Mensch nicht bloss unbewusst vorstellend, sondern als zur Vernunftstufe erhobene Centralmonade selbstbewusst ist,*) so ist er als moralisches Wesen Person, und seine natürliche Unsterblichkeit, die er mit allen Monaden niederer Stufen gemein hat, ist zugleich zur persönlichen und moralischen Unsterblichkeit erhoben und das einmal erworbene Selbstbewusstsein dauert über die irdische Lebensstufe hinaus ins Unendliche hin.**) Seine Unsterblichkeit ist zugleich als moralische ewig selbstbewusste Unsterblichkeit. In allen Monaden ist dieselbe Kraft der Vorstellung, aber sie existirt unter verschiedenen einschränkenden Bedingungen. Daher liegt die Verschiedenheit der Dinge in dem Verschiedensein ihrer Schranken, also in dem Grade ihrer Kraft, und die Verschiedenheit der Monaden ist eine graduelle, wiewohl nicht quantitative. Das Princip der Specification der Monaden ist der Grad der Vorstellung, und da die Kraft der Vorstellung eine unendliche Gradation erlaubt, so gibt es eine zahllose Fülle von Kräften, eine unendliche Mannigfaltigkeit von Monaden. Die Gradation der Kraft durchläuft einen Stufengang von dem niedrigsten Grade zum höchsten, von der dunkelsten bis zur hellsten Vorstellung. Die beschränkte Monade ist niedriger als die weniger beschränkte, die niedere ist unvollkommener als die höhere. Alle höheren Wesen sind in den niedern unklar, alle niedern Wesen

*) Leibniz's Psychologie von Dr. Friedrich Kirchner S. 24, 54, 78 ff.

**) Entwicklungsgeschichte des Geistes von Gustav Hauffe S. 19, 20, 25, 33, 41.

in den höhern klar vorgestellt. Der höhere Organismus ist eine ein Reich niederer Monaden mitbeherrschende Centralmonade, die Seele eines Monadencomplexes, die Königin in diesem Reiche. Die Welt als Inbegriff aller Monaden ist ein Stufenreich gestaltender Kräfte. Jede Monade ist Leben, das thierische Individuum ist Seele, das menschliche ist Geist (Vernunftwesen). Die Hauptstufen der Weltordnung: Leben, Seele, Geist sind durch Mittelglieder verbunden, in denen stetiger Uebergang stattfindet. Das Weltall stellt sich als eine continuirliche Stufenreihe von Monaden und Monadencomplexen dar. Daher findet zwischen Natur und Geist kein Gegensatz statt, sondern es besteht zwischen den Uebergängen eine unendlich kleine Differenz. Es gibt in der Natur nur scheinbare, keine wirklichen Sprünge, vielmehr überall Mittelwesen. Auch der Mensch ist ein Mittelwesen, wenn auch relativ höherer Stufe, und da es keine höchste, keine letzte Stufe gibt, so muss die Stufenreihe der Dinge durch den Menschen zu einer Ordnung höherer (Geist-) Wesen fortschreiten. Ihre Annahme wird durch das Gesetz der Continuität verlangt, wenn sie auch den Gesichtskreis des Menschen übersteigen. Wesen von vorstellender Kraft sind unter und über dem Menschen. Die höher als der Mensch gestellten Wesen fallen nicht in das Gebiet der deutlichen Erkenntniss. Nach dem Gesetze der Analogie sind sie für vollkommene Individuen, feiner organisirte Wesen, höhere Geister mit durchsichtigeren Körpern zu halten, die man Genien nennen kann. Es ist möglich, dass der Mensch nach dem irdischen Leben ein solcher Genius wird und in immer höheren Verwandlungen zu immer höherer Vollkommenheit fortschreitet. Die Genien können auch als Mittelwesen gleichsam zwischen den Menschen und der Gottheit bezeichnet werden.

Vermöge der Analogie erreicht die Natur die grösstmöglichste Einförmigkeit und vermöge der Continuität die grösstmögliche Mannigfaltigkeit, hiemit die vollkommene Ordnung, Uebereinstimmung, Harmonie. Das Weltgesetz der Harmonie ist der höchste Gedanke der Leibnizischen Philosophie, welche die substantielle Einheit des Weltalls leugnet und die Uebereinstimmung des monadischen Ganzen behauptet.*)

Wären nun die Monaden, jede für sich, absolut, somit als ungeschaffene ewige Wesenheiten gesetzt, so würde sich die Leibnizische Philosophie als eine atheistische Monadologie darstellen,

*) Auch A. J. Davis will die harmonische Philosophie, die Philosophie der Harmonie des Alls, lehren.

als ein pseudo-spiritualer Pluralismus — dem Monismus Spinoza's und als ein spiritualer Atomismus dem pluralistischen Materialismus gegenüber. Obwohl nun Leibniz an einigen Stellen die Selbstthätigkeit der Monaden bis zur Absolutheit und Ungeschaffenheit zu steigern scheint,*) so ist diess doch nicht sein Ernst, nicht seine wirkliche Ansicht.**) Vielmehr verlangt er nach den entschiedensten Aeusserungen die Anerkennung eines letzten zureichenden Grundes der ins Unendliche hin bedingten Welterscheinungen. Nach ihm geht die Begründung der Dinge von Ursache zu Ursache und zielt hiemit auf eine Erdursache. Der letzte Grund kann niemals eine einzelne Welterscheinung und wenn nicht eine einzelne, auch nicht alle zusammen, sein, da alle bedingt sind. Die letzte Ursache der Dinge kann also nicht im Reiche der einzelnen Dinge, sondern nur über ihm in einer übernatürlichen Macht angetroffen werden. Der letzte zureichende Grund der Dinge kann nur Gott sein. Causalität überhaupt fordert die absolute Causalität. Der letzte Grund kann nicht in bedingten Erscheinungen gesucht, sondern muss in einem nothwendigen Wesen, in Gott, dem Urquell, dem der Strom der Dinge entspringt, gefunden werden.

Näher zur Wahrheit trifft Erdmann (S. 63), wenn er sagt: wo L. Ernst mache mit der Dependenz der Monaden von Gott, da drohe ihre Substantialität zu verschwinden und er nähere sich dem Spinozismus. Ganz entschieden aber trete der Spinozismus hervor, wenn die Monaden als momentane Ausstrahlungen der Gottheit bezeichnet würden. — Genauer wäre wohl zu sagen, dass Leibniz damit zwar noch lange nicht dem Spinozismus anheim fällt, wohl aber ein spinozistisches Moment in seine Lehre einführte, womit sein System diejenige Form des Theismus annahm, welche den Pantheismus als untergeordnetes Moment mit dem Theismus verschmilzt und am Zutreffendsten Persönlichkeitspantheismus genannt werden kann.***) Dieser pantheistisirenden Form des Theis-

*) Grundprincip der Philosophie von H. Ulrici I, 81.

**) Wenn E. Erdmann (Geschichte der neueren Philosophie II, 2, 55) meint: „nur der strengen Consequenz seines Systems folgend, hätte Leibniz eigentlich keinen Theismus aufstellen dürfen, sondern nur einen Harmonismus, d. h. die Harmonie des Alls hätte bei ihm an die Stelle der Gottheit treten müssen", so übersieht er, dass L. die Harmonie des Universums nicht auf die idealen Beziehungen bedingter Wesen gründen konnte, sondern nur auf das sie begründende Absolute. Uebrigens ist dieser Einwand Erdmann's in seinem Grundriss der Geschichte der Philosophie weggefallen.

***) Gemässigter als Erdmann lässt sich Zeller (Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, S. 177—178) über das Verhältniss des Leibniz

mus huldigten auch (in einem weiten Sinne des Worts) die geistreichsten Jünger des Leibniz — Lessing*) und Herder, — und am Prägnantesten und Einflussreichsten trat sie in der späteren Philosophie Schelling's hervor, von welcher sie auf eine nicht geringe Anzahl deutscher Philosophen übergegangen ist. Diejenigen Hegelianer, welche ihrem Meister die Lehre von der Persönlichkeit Gottes zuschreiben, können ihn auch nur als Persönlichkeitspantheisten auffassen, denn die Lehre von der Schöpfung aus Nichts schreiben sie ihm nicht zu.**) Müssten — was nicht einzuräumen

zu Spinoza vernehmen. Kuno Fischer aber widerlegt Erdmann's Einwendung direkt mit der Nachweisung, dass die wohlverstandene Monadenlehre den Gottesbegriff gradezu fordert und nothwendig macht. „Geschichte der neueren Philosophie von Kuno Fischer", 2. Aufl. II, 630.

*) R. Zimmermann (l. c. 126—192) spricht auch Lessing vom Halbspinozismus frei. Wir müssten zustimmen, wenn Z. die Schöpfung aus Nichts bei Lessing nachweisen können sollte. Aber es steht entgegen, dass Lessing sagt: „Gott kann sich nur auf zweierlei Art denken: entweder er denkt alle seine Vollkommenheiten auf einmal und sich als den Inbegriff derselben, oder er denkt seine Vollkommenheiten zertheilt, eine von der andern abgesondert, und jede von sich selbst nach Graden getheilt". (S. Werke Lessing's XI, 604.) — Denkt Gott in seinen Schöpfungen sich selbst, so ist diess Halbpantheismus.

**) Die spekulative Idee Gottes etc. von Dr. J. U. Wirth, S. 322, 324, 328, 329. Während K. Fischer die Leibnizischen Ausdrücke coruscatio, effulguratio für Schöpfung, so lange er lediglich darstellt und noch nicht kritisirt, ganz übergeht und einfach die Welt als Schöpfung Gottes nach L. darstellt, spricht W. Sigwart L. vom Halbpantheismus völlig frei mit den Worten: „Doch gehen die Creaturen weder aus dem Wesen Gottes, noch nothwendig aus Gott hervor." Geschichte der Philosophie von W. Sigwart, II, 346. Dagegen sagt Baader (S. Werke II, 165): „Nicht unmittelbar aus der Einheit (Monas) kommt die Creatur als Monade, wie Leibniz meinte, durch eine Coruscation oder Emanation, welche keine Schöpfung, und womit die Creatur, wie der Pantheist will, einwesig mit Gott wäre." In seiner Kritik der Leibnizischen Philosophie übersieht K. Fischer diesen Punkt keineswegs und sagt — hierin mit Baader einstimmig, dass L. mit dem Ausdruck: Ausstrahlungen, Fulgurationen der Gottheit den Begriff der Schöpfung in den der Emanation verwandle. (L. c. S. 733.) Ob übrigens K. Fischer selber Theismus, Deismus, Persönlichkeitspantheismus oder Pantheismus lehrt, geht daraus keineswegs hervor und soll auch nicht daraus hervorgehen. Fischer spricht bloss von der Inconsequenz, welche er in der Lehre des Leibniz entdeckt hat. Doch darf nicht verschwiegen werden, dass auch Robert Zimmermann (Studien und Kritiken I, 137—138) — wie Sigwart — Leibniz vom Halbpantheismus freispricht, indem er ihm die Lehre von der Schöpfung aus Nichts zuschreibt und die Ausdrücke: Coruscatio, Effulguratio nur als bildlich, nicht als Emanation verstanden wissen will. Allerdings würde Leibniz durch diese Auslegung von einer schweren Inconsequenz befreit werden. Auch Ernst Reinhold schreibt (Geschichte der

ist — alle Persönlichkeitspantheisten als Spinozisten bezeichnet werden, so wäre auch Erdmann schwerlich davon auszunehmen und selbst Lotze, Fechner, Fortlage, Weisse, Carriere, Wirth etc. müssten sich gefallen lassen, Spinozisten genannt zu werden. Allein diese Benennung wäre nicht zutreffend, weil zwischen Persönlichkeitspantheismus und Spinozismus noch ein sehr bedeutender Unterschied obwaltet.

Unser Thema war nicht die gesammte Leibniz'sche Philosophie, sondern nur deren Unsterblichkeitslehre, mit deren Darlegung unsere Aufgabe erledigt ist. Wir konnten uns in allen Hauptpunkten an die Darstellung Kuno Fischer's anschliessen. Seine Gesammtentwickelung der Philosophie des Leibniz überflügelt weitaus alle vorausgegangenen Darstellungs- und Beurtheilungsversuche, so wie sein Werk, so weit es vorliegt, alle bisherigen Behandlungen des gleichen Themas hinter sich zurücklässt.

Nicht mit Kant begann die neuere deutsche Philosophie, sondern, wenn man sie nicht (nach Hegel) mit J. Böhme beginnen will, weil seine tiefsinnigen Ideen weit nicht genug wissenschaftliche Form besitzen, mit Leibniz, und er ist auch bis heute der eigentliche König der deutschen Philosophie geblieben, der in Kant nicht wirklich untergegangen, sondern nur latent geworden war. Hermann Wolff sagt: „Das gesammte 18. Jahrhundert steht unter dem Einfluss von Leibniz.“ Wir fügen hinzu: Er erstreckt sich auch über das 19. Jahrhundert. (S.: der spekulative Rationalismus von H. Wolff. E. p. x.) In Kant ist ein Stück Monadologismus durchscheinend. Zum schweren Nachtheil der deutschen Bildung und Wissenschaft ist bis heute die unternommene Gesammtausgabe der Werke des L. nicht vollendet worden. Guhrauer stellte dankenswerthest seine deutsch geschriebenen Schriften in zwei Bänden ans Licht. Unglückliches Zeichen der Zeit, dass sich Leibniz genöthigt fand, den weitaus grössten Theil seiner Werke in lateinischer und französischer Sprache zu schreiben! Johann Eduard Erdmann gab uns eine Sammlung seiner philosophischen Schriften in dem mit erstaunlicher Ausdauer und Gelehrsamkeit vollführten Werke: God. Guil. Leibnitii: Opera Philosophica quae exstant latina gallica germanica Omnia. Berolini sumtibus G. Eichler. MDCCCXL.

Philosophie, 3. Aufl. I, 593) Leibniz die Lehre der Schöpfung aus Nichts zu und nimmt den Ausdruck: Ausstrahlungen der Gottheit“ (S. 600) als eine ungenaue oder bildliche Redeweise. E. Reinhold selbst theilt diese Anschauung und will das Problem durch die Annahme des ewigen Zumalseins Gottes als des Begründers und der Welt als des Begründeten, der Offenbarung Gottes, gelöst haben.

2.

Immanuel Kant.

1724—1804.

I.

I. Kant war in allen Stadien seiner hervorragenden Schriftstellerthätigkeit entschiedener Unsterblichkeitsgläubiger. In seiner Entwickelung unterscheidet man die vorkritische und die kritische Periode, zwischen denen sich eine kürzere mittlere als Uebergangsstufe von der ersten zur zweiten Epoche nachweisen lassen wird. In den vorkritischen Schriften spricht sich überall die bald auf empirische, bald auf apriorische Gründe gestützte Ueberzeugung von der Existenz Gottes als des überweltlichen absoluten Geistes und Schöpfers der Welt aus. Dieser Monotheismus gestaltet sich bei ihm zu einem kosmologischen Dualismus des Materiellen und des Seelischen, der Natur und des Geistes. Die unorganische Natur ist Kant der Inbegriff der realen Atome und deren von Gott eingepflanzten Gesetzen ihrer physikalischen und chemischen Verbindungen, Complikationen, Trennungen und Wiederverbindungen. Aber aus dem Materiellen, den Atomencomplikationen, lässt sich das Seelische nicht erklären und muss also einer schöpferischen Thätigkeit Gottes zugeschrieben werden.*) Diess gilt bereits für das niedrigste, geringste Seelische und, da alles Organische beseelt ist, für alles Organische. Das Seelische ist aber überall mit dem Materiellen verbunden, so weit die Erfahrung reicht, und mit der Anlage ausgestattet, von Stufe zu Stufe sich zu vervollkommnen, bis es im Menschen zur Vernunftstufe sich erhebt und Geist wird. Kant glaubt, dass jeder Geist unsterblich sei als moralisches Wesen, was er durch Intelligenz und Wille sei. Obgleich es gewiss sei, behauptet er in der Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels, dass des Menschen Seele mit dem Körper und mittelst

*) Kant's S. Werke von Hartenstein (2. Aufl. I, 18, 219, 304, 329—345, II, 328 ff., 331 ff., 335. Vergl. Spekulation und Philosophie von Dr. Hermann Wolff, I, 57—63, 66—68.

desselben in einem natürlichen wechselseitigen Einflussverhältniss stehe, so sei dieses (die Weise desselben) doch unerforschlich. Unstreitig aber erlitten die Seelenzustände des Menschen mit veränderter Beschaffenheit des Körpers Abänderungen. Wahrscheinlich vollzögen sich die geistigen Prozesse desto leichter und rascher, je leichter und beweglicher die Materie seines Körpers und seines Planeten sei. Die Fertigkeit, die Eindrücke der sinnlichen Welt zu verbinden und zu vergleichen — über sie zu denken, — hänge von der Beschaffenheit der Materie ab, an die der Schöpfer den Menschen gebunden habe. Nach dem Maasse, als sein Körper sich ausbilde, bekämen auch die Fähigkeiten seiner denkenden Natur die gehörigen Grade der Vollkommenheit. Dennoch erreiche der Mensch unter allen Geschöpfen (hienieden) am Wenigsten den Zweck seines Daseins. Er würde das „verachtungswürdigste" unter allen sein, wenn die Hoffnung des Künftigen ihn nicht erhöbe und den in ihm verschlossenen Kräften nicht die Periode einer völligen Ausbildung bevorstände. Die Ursache der Hindernisse, welche die menschliche Natur in so tiefer Erniedrigung erhielten, liege in der Grobheit der Materie, darin sein geistiger Theil versenkt sei. Die specifische Beschaffenheit des Stoffes habe eine wesentliche Beziehung zu dem Grade des Einflusses, womit die Sonne nach dem Maasse ihres Abstandes sie belebe und zu den Verrichtungen der animalischen Oekonomie tüchtig mache. Die meisten der Planeten des Sonnensystems hielt Kant damals für bewohnt und meinte, die es nicht seien, würden es dereinst werden. So glaubte er die Annahme aufstellen zu können: „der Stoff, woraus die Einwohner verschiedener Planeten, ja sogar die Thiere und Gewächse auf denselben gebildet sind, muss überhaupt um desto leichterer und feinerer Art und die Elasticität der Fasern sammt der vortheilhaften Anlage ihres Baues um desto vollkommener sein, nach dem Maasse, als sie weiter von der Sonne abstehen." Kant hielt sich damals überzeugt, dass der Stoff, woraus die Himmelskörper gebildet seien, bei den entfernteren (Planeten) allemal leichterer Art als bei den nahen sei, welches nothwendig an denen Geschöpfen, die sich auf ihnen erzeugten und unterhielten, ein gleiches Verhältniss nach sich ziehen müsse, und zwar auch in Ansehung der geistigen Fähigkeiten der vernünftigen Geschöpfe. Wir können daher nach Kant mit mehr als wahrscheinlicher Vermuthung schliessen, dass die Trefflichkeit der denkenden Naturen, die Hurtigkeit in ihren Vorstellungen, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Begriffe, die sie durch äusserliche Eindrücke bekommen, sammt dem Vermögen sie zusammenzusetzen, endlich auch die Behendigkeit in der

wirklichen Ausübung, kurz, der ganze Umfang ihrer Vollkommenheit unter einer gewissen Regel stehen, nach welcher dieselben, nach dem Verhältniss des Abstandes ihrer Wohnplätze von der Sonne, immer trefflicher und vollkommener werden. Daher dürfen wir muthmaassen, dass die menschliche Natur, welche in der Leiter der Wesen gleichsam die mittelste Sprosse inne hat, sich zwischen den zwei äussersten Grenzen der Vollkommenheit mitten inne sieht. Wenn die Vorstellung der erhabensten Klassen vernünftiger Creaturen, die den Jupiter oder Saturn bewohnen, ihre Eifersucht reizt und sie durch die Erkenntniss ihrer eigenen Niedrigkeit demüthigt, so kann der Anblick der niedrigen Stufe sie wiederum zufrieden sprechen und beruhigen, die in den Planeten Venus und Merkur weit unter der Vollkommenheit der menschlichen Natur erniedrigt sind. Welch ein verwunderungswürdiger Anblick! Von der einen Seite sehen wir denkende Geschöpfe, bei denen ein Grönländer oder Hottentot ein Newton sein würde; und auf der andern Seite andere, die diesen als einen Affen bewundern.“ Nachdem Kant diese Vermuthungen über die nach Stufen der Vollkommenheit unterschiedenen Bewohner der Planeten noch ziemlich viel weiter ausgesponnen hat, beschliesst er diese Betrachtungen mit folgenden Sätzen: —

„Sollte die unsterbliche Seele wohl in der ganzen Unendlichkeit ihrer künftigen Dauer, die das Grab selber nicht unterbricht, sondern nur verändert, an diesen Punkt des Weltenraumes, an unsere Erde, jederzeit geheftet bleiben? Sollte sie niemals von den übrigen Wundern der Schöpfung eines näheren Anschauens theilhaftig werden? Wer weiss, ist es ihr nicht zugedacht, dass sie dereinst jene entfernten Kugeln des Weltgebäudes und die Trefflichkeit ihrer Anstalten, die schon von weitem ihre Neugierde reizen, in der Nähe soll kennen lernen? Vielleicht bilden sich darin noch Kugeln des Planetensystems aus, um nach vollendetem Ablauf der Zeit, die unserem Aufenthalte allhier vorgeschrieben ist, uns in andern Himmeln neue Wohnplätze zu bereiten. Wer weiss, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinst zu leuchten? Nachdem die Eitelkeit ihren Antheil an der menschlichen Natur wird abgesondert haben, so wird der unsterbliche Geist mit einem schnellen Schwunge sich über alles, was endlich ist (!), emporschwingen und in einem neuen Verhältniss gegen die ganze Natur, welche aus einer näheren Verbindung mit dem höchsten Wesen entspringt, sein Dasein fortsetzen. Forthin wird diese erhöhte Natur, welche die Quelle der Glückseligkeit in sich selber hat, sich nicht mehr unter den äusseren Gegenständen zerstreuen,

um eine Beruhigung bei ihnen zu suchen. Der gesammte Inbegriff der Geschöpfe, welcher eine nothwendige Uebereinstimmung zum Wohlgefallen des höchsten Urwesens hat, muss auch sie zu dem seinigen haben, und wird sie nicht anders als mit immerwährender Zufriedenheit rühren Wenn es unter den denkenden Geschöpfen dieser Planeten niederträchtige Wesen gibt, die im Stande sind, sich fest an die Dienstbarkeit der Eitelkeit zu heften: wie unglücklich ist diese Kugel, dass sie so elende Geschöpfe hat erziehen können! Wie glücklich aber ist sie andererseits, da ihr unter den allerannehmungswürdigsten Bedingungen ein Weg eröffnet ist, zu einer Glückseligkeit und Hoheit zu gelangen, welche unendlich weit über die Vorzüge erhaben ist, die die allervortheilhafteste Einrichtung der Natur in allen Weltkörpern erreichen kann!"*)

Auch in den „Träumen eines Geistersehers," (worin schon der Uebergang zum Kriticismus sich ankündigt), „erläutert durch Träume der Metaphysik" (1766), wird von Kant der angedeutete cartesianisch-dualistische Standpunkt nicht verlassen. Der Abschied, den er in dieser Schrift vom Dogmatismus nimmt, gilt nicht sowohl dem Cartesianismus, wenigstens nicht dem kosmologischen Dualismus desselben, sondern wie (stillschweigend) dem Spinozismus, so vorzüglich und direkt dem Leibnizianismus und Wolffianismus. Dem Spiritualismus und dem Materialismus gegenüber stellt er sich auf den Standpunkt des kosmologischen Dualismus, weder dass die Welt, die Schöpfung Gottes, rein geistig, noch dass sie rein materiell zu erklären sei, sondern behauptend, dass Seelenwelt und Naturwelt, Geisterwelt und materielle Welt ihrem Ursprung nach qualitativ verschieden seien, wiewohl in eine unbegreifliche Verbindung und Wechselwirkung gebracht.**) Er bekennt im Grunde nicht zu wissen, was eine Seele oder ein Geist sei, und er hätte eigentlich dasselbe von der Materie und nicht weniger von Gott sagen müssen, wenn er nur ein absolutes Wissen für Wissen gelten lassen wollte. Der halbskeptische kritische Gesichts- oder Standpunkt tritt hier schon so stark hervor, dass K. sagt: „Man kann die Möglichkeit unmaterieller Wesen (Seelen, Geister, Ref.) annehmen, ohne Besorgniss, widerlegt zu werden, wiewohl auch ohne Hoffnung, diese Möglichkeit durch Vernunftgründe beweisen

*) I. Kant's S. Werke von Hartenstein, I, 319—345. Vergl. S. 304—5. S. Werke Baader's 8, 219, 287.

**) „Der Hylozoismus (den K. damals verwarf) belebt (beseelt, begeistigt, Ref.) alles, der Materialismus dagegen, wenn er genau erwogen wird, tödtet alles", sagt Kant. (S. Werke II, 338.)

zu können.“ Ganz analog erklärte Kant später in der „Kritik der reinen Vernunft“ die Existenz Gottes weder für beweisbar, noch für widerlegbar und zog sich auf den moralischen Glauben zurück. So ist es auch schon in den „Träumen eines Geistersehers“ eigentlich nur ein Glaube, dass Seelen, Geister existiren, nicht eine wissenschaftliche Erkenntniss. Diess drückt sich bestimmt genug in den Worten aus: „Ich gestehe, dass ich sehr geneigt sei, das Dasein unmaterieller Naturen in der Welt zu behaupten und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu setzen.“*) Er fühlt sich zwar bedrückt durch die Unbegreiflichkeit der Wechselwirkung zwischen Seele und Materie. Indessen ändert diess nichts an der Thatsache, dass Kant auch in der beregten Schrift den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele festgehalten hat, und zwar nach dualistischer Ansicht so, dass ihm der Tod als völlige Trennung der Seele von allem Materiellen, Natürlichen, Leiblichen galt.

Den vollen Inhalt der Schrift: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ haben wir schon früher anderswo*) besprochen.

II.

Hatte Kant seine Schrift: „Träume eines Geistersehers“ mit den Worten des „ehrlichen“ Candide Voltaire's: „Lasst unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten“ beschlossen, so ging doch Kant selber nicht in den Garten, um zu arbeiten, etwa Rüben und Kohl zu bauen, sondern schrieb (1770 erschienen) seine „Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“, deutsch: „Ueber die Form und Principien der Sinnen- und Verstandeswelt***), das Präludium seiner Kritik der reinen Vernunft, an welcher er 11 Jahre (1770—1781) arbeitete, eines der kolossalsten Werke der gesammten Geschichte der Philosophie, so zu nennen weniger nach seinem äussern, doch nicht unbeträchtlichen Umfang,

*) Kant's Werke II, 335.

**) Im „Allgemeinen Anzeiger“, aufgenommen in den 6. Band unserer Philosophischen Schriften, S. 425—450.

***) Ins Deutsche übersetzt von Tieftrunk im 2. Bande seiner Sammlung der kleinen Schriften des Nestors der kritischen Philosophie: I. Kant's Vermischte Schriften (II, 478—566), Halle, Renger, 1799—1807. Auch in dieser Schrift verhält sich Kant bejahend bezüglich der Unsterblichkeitslehre, ablehnend bezüglich der Annahme von Einflüssen der Geister (l. c. S. 564).

als hauptsächlich wegen der riesigen Ausdauer in seiner Durchbildung und der ausserordentlichen Wirkungen, die es faktisch geübt hat, man mag sie nun beurtheilen, wie man wolle. Dr. Hermann Wolff, empiristischer Gegner Kant's, nennt das Kant'sche System das originellste und merkwürdigste aller Systeme.*) Der Kritik der reinen Vernunft folgte die Kritik der praktischen Vernunft und dieser die Kritik der Urtheilskraft. Diese drei Werke bilden den Grundriss der Kritischen Philosophie, an welche sich eine Reihe anderer als doktrinale Ausführungen anschliessen. In der vorkritischen Periode hatte sich Kant weder an Cartesius, noch an Leibniz, noch an Chr. Wolff vollständig oder auch nur hauptsächlich angeschlossen, wiewohl er mit allen dreien sich in gewissen Lehrpunkten berührte; aber wiewohl er mehrfach Lehren der Dogmatisten bestritt, so sagte er sich doch vom Dogmatismus selbst principiell nicht los. Diess geschah erst mit voller Entschiedenheit in seiner Schrift: „Träume eines Geistersehers (1766), worauf zwei Jahre später seine als Präludium (Prodromus) bezeichnete „Dissertatio etc." und erst 1781 seine „Kritik der reinen Vernunft"**), 1788 seine „Kritik der praktischen Vernunft" und 1790 seine „Kritik der Urtheilskraft" erschien.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, den Kriticismus in Grundzügen darzulegen und ihn einer umfassenden Kritik zu unterstellen. Zu solcher Orientirung verweisen wir auf die bezüglichen Werke von Ulrici, v. Ritter, J. Ed. Erdmann und Kuno Fischer, wie auch auf das Werk von Dr. Hermann Wolff: „Spekulation und Philosophie", 2 Bände, Berlin, Denicke (Reincke) 8781. Es mag erlaubt sein, hier H. Wolff's gedrängte Zusammenfassung von Kant's transscendental-idealistischer Weltauffassung im Ganzen vorzuführen, ehe wir in unserem Thema weiter schreiten:

„Alle wirkliche Realität von Raum und Zeit, wie sie in der vorkritischen Periode festgehalten und nachgewiesen wurde, ist beseitigt. Die Materie in Raum und Zeit hat keine eigene Realität,

*) Und doch, wie verwerfend fällt H. Wolff's Kritik dieses Systems aus. Vergl. Baader S. Werke XV, 203—205.

**) Deren zweite zum Theil veränderte Ausgabe (1787) erst den bekannten grossen Einfluss gewann. Eine modernisirte Ausgabe dieser zweiten Bearbeitung mit Beilagen aus der ersten hat neuestens Benno Erdmann (Leipzig, Voss, 1878) herausgegeben. Zugleich erschien von Benno Erdmann eine historische Untersuchung: Kant's Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. und mit Einleitung ein Sonderabdruck der Prolegomena Kant's. Auch stellt Benno Erdmann eine Entwickelungsgeschichte Kant's in Aussicht.

sondern ist ein apriorisch construirter Begriff so gut wie alle übrigen. Alle wahre Erkenntniss ist vernichtet und beseitigt. Wie und was wir auch wissen, ist ein reines Selbstgespinnst unseres „Ich denke-Ich verbinde,“ welches uns von dem wirklichen Sein, welches wir zu wissen verlangen, auch nicht das Geringste aussagt, dessen Realität eine rein illusorische und eingebildete ist. Wie es keinen Raum, keine Zeit, keine Materie, keine Erkenntniss gibt, so auch im wahren Sinne kein geistiges Dasein, welches erkannt und aus dessen Bewegung das gesammte geistige Leben hergeleitet werden könnte. Sondern 1) die Welt ist eine subjective Phänomenalwelt. Als Elemente, aus denen sie sich aufbaut, lernten wir kennen die angeborenen, unbewusst und gesetzmässig, als aktive Vermögen unseres Gemüths wirkenden Funktionen von Raum und Zeit, die Kategorien sammt Schemata und Grundsätze, sowie endlich die Ideen, als höchster abschliessender regulativer Faktoren. Ihr Zusammenwirken zu einem einheitlichen Ganzen, welches wir Erfahrung nennen, ist nachgewiesen. In jedem Augenblicke durch die apriorischen Fähigkeiten und einen unbegreiflichen Anstoss von Aussen im Bewusstsein wachgerufen und neu gebildet, sinkt sie mit jedem Aufhören derselben in ein Nichts. Sie gleicht einem Traumgebilde, welches mich umgaukelt, mir eine Welt vorspiegelt, die sich im letzten Grunde aber doch als eitles phantastisches Selbstgespinnst zu erkennen gibt. 2) Die Welt ist „Ding an sich“, d. h. ein durch apriorisches Denken gebildetes, an und für sich natürlich unerkennbares, unvorstellbares, undenkbares Gedanken-X, dem aber trotz aller Unbekanntheit doch Dasein, Substantialität, Causalität, Freiheit, Spontaneität zukommt und in dem schliesslich alle Wahrheit und Realität liegt.“

Diess ist in kurzen Worten die Weltanschauung, die durch ein ganzes Jahrhundert die gebildete Welt Deutschlands beherrscht, aber auch in die Irre geführt hat.*)

Kant hielt seit 1770, nachdem weder der Wolff'sche Dogmatismus (Leibniz erwähnt Kant dabei gar nicht), noch der Hume'sche Skepticismus zu einem haltbaren Ergebniss geführt hatten, den kritischen Weg der Philosophie für den allein noch

*) Spekulation und Philosophie von Dr. H. Wolff I, 127—128. Werden die Neukantianer diese Auffassung des Kriticismus zu widerlegen vermögen? Wenn sie es versuchen, weigern wir uns nicht der sorgfältigen Prüfung. Nicht was Kant glaubte, — er glaubte Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, — sondern was er zu wissen behauptete, ist für uns die Frage, d. h. ob er sein angebliches Wissen befriedigend zu begründen vermochte: ein angebliches Wissen, das über das subjektive nicht hinauszukommen scheint.

offenstehenden. Seiner eigenen vorkritischen Schriften gedenkt er gar nicht mehr, als ob er sie nie, so hoch sie gerühmt waren, geschrieben hätte.

Er will einen völlig neuen Weg einschlagen. Andere mögen den von ihm gezeigten und betretenen Fusssteig zur Heerstrasse machen, damit, was viele Jahrhunderte nicht zu leisten vermocht hätten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge.*) Die Umwälzung soll damit vollbracht werden, dass man die Annahme fallen lasse, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten. Wir würden mit der Metaphysik besser fortkommen durch die Annahme, dass die Gegenstände sich nach unserer Erkenntniss richten müssen. Diese Behauptung kann doch nur den Sinn haben, dass es apriorische Erkenntniss gebe, die Alles zu bestimmen und damit zu beherrschen habe, was uns von Gegenständen empirisch gegeben werde. Mit dieser Kühnheit steht es aber gleich am Anfang schon schief, weil Kant auch die apriorische Erkenntniss für erworben erklären, also zeitlich das Aposteriorische dem Apriorischen (im Bewusstsein) vorausgehen lassen muss. Kant dreht sich gleich hier in einem fehlerhaften Zirkel, das Apriorische zum Allbestimmenden des Empirischen zu machen, da es doch selbst als Erworbenes Empirisches zur Voraussetzung hat. Die Anlage zu dieser Erwerbung ist nach Kant dem Menschen angeboren, aber die Anlage als Möglichkeit apriorischer Erkenntniss, wenn man letztere zugiebt, kann doch nicht als solche schon das Allbestimmende des Empirischen sein, womit ja nach Kant alle unsere Erkenntniss anfängt (wenn nach ihm auch nicht alle aus ihr entspringt).**)

Kant unterscheidet in dem menschlichen Bewusstsein drei Hauptformen alles Erkennens: Sinnlichkeit (Vermögen der An-

*) Bei aller Bescheidenheit fehlt es Kant nicht an enormer Kühnheit. Der Erste, der es versuchte, seinen „Fusssteig" zur Heerstrasse zu machen, J. G. Fichte, kam schlecht bei ihm an, aber jeder andere selbständige Versuch würde das gleiche Schicksal erfahren haben. Es gab nach ihm bisher keinen klassischen Philosophen, aber er beansprucht indirekt, der klassische Philosoph zu sein, den man nur elegant kopiren, aber nicht überschreiten kann. Kant reagirt gegen Leibniz, und doch ist Leibniz in ihm nur zum Theil latent geworden, nicht ausgetilgt.

**) Wenn das Empirische, das unseren Sinnen Gegebene, nach Kant in sich formlos wäre und erst durch unsere apriorischen Kategorien geformt würde, so müsste es in sich geistlos, nicht vom Geist hervorgebracht und durchwaltet sein. Und doch sollen die Dinge an sich die Ursachen der Erscheinungen sein. Welche Fragen liessen sich daran knüpfen, die Kant nicht zu beantworten vermöchte!

schauung), Verstand (Vermögen der Regeln) und Vernunft (Vermögen der Prinzipien).*) Die Sinnlichkeit bietet nur aposteriorische (empirische) Erscheinungen, die wohl Wesen (Dinge an sich) voraussetzen, als Ursachen der Erscheinungen, deren Erkenntniss aber dem Menschen versagt ist. Zeit und Raum sind apriorische Anschauungen. Der Verstand bildet und bietet eine Totalität apriorischer Erkenntnissformen, die als formell nur Anwendung auf das Sinnliche (und die bloss regulativen Vernunftideen?) in keiner Weise aber auf übersinnliche Objekte ermöglichen und zulassen. Alles Sinnliche, welches uns als formloser Stoff geboten wird, fassen wir spontan durch die apriorischen Kategorien als formbildende Akte des Verstandes auf und bestimmen (formen) durch sie dieselben. Erfahrungswissenschaft kommt also nur zu Stande durch Anwendung der apriorischen Verstandeskategorien auf die durch die Sinne gegebenen Erscheinungen und die Bestimmung dieser durch jene. Darüber hinaus gibt es keine wirkliche Erkenntniss. Hieraus folgte nun für Kant, dass es keine theoretisch gültigen Beweise für das Dasein Gottes, der Seele als einfachen unsterblichen Wesens und der Freiheit des Willens gebe, aber auch keine gültigen Gegenbeweise, weil alles Uebersinnliche als nicht seinem Sein, aber seinem Wesen nach unerkennbar, weder beweisbar noch widerlegbar sei.**) Die Vernunft bilde wohl nothwendig die Idee von Gott (Ideal der Vernunft), Seele, Freiheit, Unsterblichkeit. Aber wegen Unerweisbarkeit, dass diesen Ideen Objekte in der Wirklichkeit entsprechen, können sie nach Kant nicht constitutive, sondern nur regulative Bedeutung in Anspruch nehmen. So aber bleibe ohne Widerspruch der Glaube

*) Vergl. H. Wolff's Werk. S. 160.

**) Es ist daher nicht richtig, wenn H. Wolff (Spek. Rationalismus p. XV und 229) sagt, es stehe in der Kr. d. r. Vernunft: Es ist kein Gott. Es steht darin allerdings, es gebe keinen theoretisch gültigen Beweis für das Dasein Gottes, und diess ist nicht einzuräumen, aber es ist doch nicht identisch mit der positiven Behauptung, dass Gott nicht sei. H. Wolff's Realismus, den er ausdrücklich Naturalismus nennt, kennt nur ungeschaffene ewig seiende materielle Atome und unmaterielle Seelen, aber Gott ist ihm nicht Gegenstand des Erkenntnisses, sondern nur des Glaubens. (L. c. S. 310.) Und wie stimmt mit dem Obigen zusammen, was Wolff Seite 113 sagt, dass Kant seiner Ueberzeugung vom Dasein Gottes nie untreu geworden sei, indem er es in seiner Kritik der praktischen Vernunft zu beweisen versucht habe? Konnte Kant sagen, es sei kein Gott und doch überzeugt sein, dass Gott sei? Kant räumte nicht ein, dass aus seiner (vermeintlichen) Nichtbeweisbarkeit des Daseins Gottes die Nichtexistenz Gottes folge.

aus moralischen Gründen an Gott, Seele und deren Freiheit und Unsterblichkeit offen und aus Grundsätzen der praktischen Vernunft begründbar, nicht zwar als theoretische Einsicht, wohl aber als moralisch nothwendige Postulate.

Im Schlusswort der transscendentalen Elementarlehre der Kritik der reinen Vernunft äussert Kant auf charakteristische Weise Folgendes:

„So fängt denn alle menschliche Erkenntniss mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen. Ob sie zwar in Ansehung aller drei Elemente Erkenntnissquellen a priori hat, die beim ersten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen, so überzeugt doch eine vollendete Kritik, dass alle Vernunft im spekulativen Gebrauch mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinauskommen könne.“*)

In der „Kritik der praktischen Vernunft“ erörtert nun Kant das Verhältniss der praktischen zur theoretischen Vernunft und spricht sich dann über die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der praktischen Vernunft in folgender Weise aus:

„Die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt ist das nothwendige Objekt eines durch's moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Gutes. Sie muss also ebensowohl möglich sein, als ihr Objekt, weil sie in demselben Gebote dieses zu befördern enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem in's Unendliche gehenden Progressus zu einer völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen. Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer in's Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der menschlichen Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem mora-

*) Kant's Kritik der reinen Vernunft, H. von Hartenstein, S. 504. — S. Werke III, 469.

lischen Gesetze verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. Der Satz von der moralischen Bestimmung unserer Natur, nur allein in einem in's Unendliche gehenden Fortschritte zur völligen Angemessenheit mit dem Sittengesetze gelangen zu können, ist von dem grössten Nutzen, nicht bloss in Rücksicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der spekulativen Vernunft, sondern auch in Ansehung der Religion. In Ermanglung desselben wird entweder das moralische Gesetz von seiner Heiligkeit gänzlich abgewürdigt, indem man es sich als nachsichtig und so unserer Behaglichkeit angemessen verkünstelt, oder auch seinen Beruf und zugleich Erwartung zu einer unerreichbaren Bestimmung, nämlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens, spannt, und sich in schwärmende, dem Selbsterkenntniss ganz widersprechende theosophische Träume verliert, durch welches Beides das unaufhörliche Streben zur pünktlichen und durchgängigen Befolgung eines strengen unnachsichtigen, dennoch aber nicht idealischen, sondern wahrhaften Vernunftgebots nur verhindert wird. Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen ist nur der Progressus ins Unendliche, von niedern zu den höheren Stufen der moralischen Vollkommenheit möglich. Der Unendliche, dem die Zeitbedingung nichts ist, sieht in dieser für uns endlosen Reihe das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze und die Heiligkeit, die sein Gebot unnachlässlich fordert, um seiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er Jedem am höchsten Gute bestimmt, gemäss zu sein, ist in einer einzigen intellektuellen Anschauung des Daseins vernünftiger Wesen ganz anzutreffen. Was dem Geschöpfe allein in Ansehung der Hoffnung dieses Antheils zukommen kann, wäre das Bewusstsein seiner erprüften Gesinnung, um aus seinem bisherigen Fortschritte vom Schlechteren zum moralisch Besseren und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorsatze eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben, wie weit seine Existenz auch immer reichen mag, selbst über dieses Leben hinaus zu hoffen, und so, zwar niemals hier, oder in irgend einem absehlichen künftigen Zeitpunkte seines Daseins, sondern um in der (Gott allein übersehbaren) Unendlichkeit seiner Fortdauer dem Willen desselben (ohne Nachsicht oder Erlassung, welche sich mit der Gerechtigkeit nicht zusammen vereint) völlig adäquat zu sein."*)

*) Kant's Werke von Hartenstein V, 128. Vergl. S. 168, 474, 481, 482, 488, 494.

In der kleinen Abhandlung: das Ende aller Dinge (1794) verhehlt sich Kant nicht, dass die Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens zum Endzweck doch zugleich ein Prospekt in eine unendliche Reihe von Uebeln sei, die, obgleich von grösseren Gütern überzogen, doch die Zufriedenheit nicht stattfinden lassen, die er sich nur dadurch, dass der Endzweck endlich einmal erreicht wird, denken kann. Kant's Werke, VI, 264. Vergleiche die Unsterblichkeit der Seele von Teichmüller, 2. Auflage (1879).

Zuletzt sah also Kant sehr wohl ein, dass von Zufriedenheit, Frieden, Seligkeit, Vollendung nicht die Rede sein könne, wenn der Endzweck, die vollkommene Willensgüte, die ferner unlösbare volle Einigung mit Gottes heiligem Willen nicht erreicht werde. Er scheint nahe daran gewesen zu sein, in diesem Punkte seine Ansicht zu ändern, zumal er wissen musste, dass dieselbe der christlichen, der Lehre Christi selbst, nicht entsprach und viel eher in den Persönlichkeits-Pantheismus des Leibniz passte, als in seinen in Rücksicht des Schöpfungsbegriffes rein theistischen Glaubenstheismus. Der tiefinnigste und bedeutendste Gegner der Kantischen Vervollkommnungslehre ins Unendliche war und ist Franz Baader, der in verschiedenen seiner Schriften über diesen Punkt mit Schärfe sich erklärte. Es ist überraschend, dass Teichmüller, der sonst in Vielem Baader fern steht, und zwar gerade von Lotze her, in dieser Frage, vielleicht ohne es recht zu wissen, zur Uebereinstimmung mit Baader gekommen ist, und zwar von philosophischer Betrachtung aus.

Vergleiche Philosophische Schriften Hoffmann's VII, 62—84.

3.

Gotthold Ephraim Lessing.

1729—1781.

Lessing war in allem Wesentlichen Leibnizianer, nicht Spinozist. Doch könnte man bezüglich seines Schöpfungsbegriffs einen Einfluss Spinoza's finden wollen, der ihn aber nicht zum Spinozisten, sondern zum Persönlichkeitspantheisten machte. War von Leibniz der Ausdruck Effulguration, Coruskation für Schöpfung nicht im bloss bildlichen, sondern im vollen Ernste gemeint, so lag schon in der Leibniz'schen Philosophie ein persönlichkeitspantheistischer Moment, und dann ist Lessing nicht erst durch Einfluss Spinoza's zu seinem Schöpfungsbegriff gekommen, wiewohl er darin durch ihn bestärkt worden sein kann. Dass Lessing mit Leibniz in der Lehre von Gott als dem selbstbewusstwollenden absoluten oder Ur-Geist einverstanden war im Gegensatz zu Spinoza's rationalistischem Monismus, lässt sich aus allen seinen philosophischen Schriften erweisen. Es genüge aus dem Fragment: „Das Christenthum der Vernunft", nur einige Erklärungen anzuführen: —

„Das einzige vollkommenste Wesen hat sich von Ewigkeit her mit nichts als mit der Betrachtung des Vollkommensten beschäftigen können. Das Vollkommenste ist er selbst, und also hat Gott von Ewigkeit her nur sich selbst denken können. Gott dachte sich von Ewigkeit her in seiner Vollkommenheit, d. i.: Gott schuf sich von Ewigkeit her ein Wesen, welchem keine Vollkommenheit mangelte, die er selbst besass. Dieses Wesen nennt die Schrift den Sohn Gottes oder, welches noch besser sein würde, den Sohn Gott. Einen Gott, weil ihm keine von den Eigenschaften fehlt, die Gott zukommen Dieses Wesen ist Gott selbst und von Gott nicht zu unterscheiden, weil man es denkt, sobald man Gott denkt, und es ohne Gott nicht denken kann, d. i. weil man Gott ohne Gott nicht denken kann, oder weil das kein Gott sein würde, dem man die Vorstellung seiner selbst nehmen wollte. Man kann dieses Wesen ein Bild Gottes nennen, aber ein identisches Bild. Je mehr zwei Dinge mit einander gemein haben, desto

grösser ist die Harmonie zwischen ihnen. Die grösste Harmonie muss also zwischen zwei Dingen sein, welche alles miteinander gemein haben, d. i. zwischen zwei Dingen, welche zusammen nur eines sind. Zwei solche Dinge sind Gott und der Sohn Gott oder das identische Bild Gottes: und die Harmonie, welche zwischen ihnen ist, nennt die Schrift den Geist, welcher vom Vater und Sohn ausgeht. In dieser Harmonie ist alles, was in dem Vater ist, und also auch alles, was in dem Sohn ist; diese Harmonie ist aber Gott so, dass sie nicht Gott sein würde, wenn der Vater nicht Gott und der Sohn nicht Gott wären, und dass beide nicht Gott sein könnten, wenn diese Harmonie nicht wäre, d. i.: alle drei sind eines.*)

Die Persönlichkeit Gottes steht also für Lessing fest. Ob aber auch der strenge Theismus hier und in den weiteren Erklärungen desselben Fragments und eines anderen: (Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott) ebenso gewahrt ist, diess bedarf noch der Untersuchung. Lessing sagt nämlich in dem ersten Fragment weiterhin: „Vorstellen, wollen und schaffen ist bei Gott eines. Man kann also sagen, alles, was sich Gott vorstellet, alles das schafft er auch. Gott kann sich nur auf zweierlei Art denken; entweder er denkt alle seine Vollkommenheiten auf einmal und sich als den Inbegriff derselben; oder er denkt seine Vollkommenheiten zertheilt, eine von den andern abgesondert, und jede von sich selbst nach Graden abgetheilt. Gott dachte seine Vollkommenheiten zertheilt, d. i. er schaffte Wesen, wovon jedes etwas von seinen Vollkommenheiten hat; denn jeder Gedanke ist bei Gott eine Schöpfung. Alle diese Wesen zusammen heissen die Welt. Die vollkommenste Art, seine Vollkommenheiten zu denken, ist diejenige, wenn man sie nach unendlichen Graden des Mehreren und Wenigeren, welche so mit einander folgen, dass nirgends ein Sprung oder eine Lücke zwischen ihnen ist, zertheilt denkt. Nach solchen Graden also müssen die Wesen in dieser Welt geordnet sein. Sie müssen eine Reihe ausmachen, in welcher jedes Glied alles dasjenige enthält, was die untern Glieder enthalten, und noch etwas mehr; welches etwas mehr, aber nie die letzte Grenze erreicht. Eine solche Reihe muss eine unendliche Reihe sein, und in diesem Verstande ist die Unendlichkeit der Welt unwidersprechlich. Gott schafft nichts als einfache Wesen, und das Zusammengesetzte ist nichts als eine Folge seiner Schöpfung. Da jedes von diesen einfachen Wesen etwas hat, welches die anderen haben, und keines etwas haben kann,

*) Lessing's S. Schriften von Lachmann, XI, 604—605.

welches die andern nicht hätten, so muss unter diesen einfachen Wesen eine Harmonie sein, aus welcher Harmonie alles zu erklären ist, was unter ihnen überhaupt, d. i. in der Welt vorgeht.*)

In einem Aufsatz, der nach Karl Lessing, dem Bruder G. Ephraim's, an Mendelssohn gerichtet gewesen sein soll: „Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott“, erklärt Lessing, dass er sich von der Wirklichkeit der Dinge ausser Gott keinen Begriff machen könne. Nenne man sie das Complement der Möglichkeit, so müssse doch auch von diesem Complement der Möglichkeit in Gott ein Begriff sein. Dann aber sei die Sache selbst in ihm, und so seien alle Dinge in ihm selbst wirklich. Würde der Begriff, welchen Gott von der Wirklichkeit eines Dinges habe, die Wirklichkeit eines Dinges ausser ihm nicht aufheben, so müsste die Wirklichkeit ausser ihm etwas haben, was sie von der Wirklichkeit in seinem Begriffe unterscheide, und es müsste in der Wirklichkeit ausser ihm etwas sein, wovon Gott keinen Begriff habe, was eine Ungereimtheit sei. „Ist aber (sagt Lessing) nichts dergleichen, ist in dem Begriffe, den Gott von der Wirklichkeit eines Dinges hat, alles zu finden, was in dessen Wirklichkeit ausser ihm anzutreffen: so sind beide Wirklichkeiten Eins, und alles, was ausser Gott existiren soll, existirt in Gott.“ Sage man aber: die „Wirklichkeit eines Dinges“ sei der Inbegriff aller möglichen Bestimmungen, die ihm zukommen können, so müsse doch dieser Inbegriff auch in der Idee Gottes sein. „Welche Bestimmung (fährt Lessing fort) hat das Wirkliche ausser ihm, wenn nicht auch das Urbild in Gott zu finden wäre? Folglich ist dieses Urbild das Ding selbst, und sagen, dass das Ding auch ausser diesem Urbild existire, heisst, dessen Urbild auf eine ebenso unnöthige als ungereimte Weise verdoppeln.“ Wollten aber die Philosophen damit, dass sie von einem Dinge die Wirklichkeit ausser Gott bejahen, weiter nichts sagen, als dieses Ding bloss von Gott unterscheiden und dessen Wirklichkeit von einer anderen Art zu sein erklären, als die nothwendige Wirklichkeit Gottes ist, so sei zu fragen: warum nicht die Begriffe, die Gott von den wirklichen Dingen hat, diese wirklichen Dingen selbst sein sollen? „Sie sind (vollendet Lessing) von Gott doch immer genugsam unterschieden, und ihre Wirklichkeit wird darum noch nichts weniger als nothwendig, weil sie in ihm wirklich sind. Denn müsste nicht der Zufälligkeit, die sie ausser ihm haben sollte, auch in seiner Idee ein Bild entsprechen? Und dieses Bild ist nur ihre Zufälligkeit selbst. Was ausser Gott zufällig ist, wird auch in

*) Am angeführten Ort, XI, 604—606.

Gott zufällig sein, oder Gott müsste von dem Zufälligen ausser ihm keinen Begriff haben. — Ich brauche dieses ausser ihm, so wie man es gemeiniglich zu brauchen pflegt, um aus der Anwendung zu zeigen, dass man es nicht brauchen sollte. Aber, wird man schreien: Zufälligkeiten in dem unveränderlichen Wesen Gottes annehmen! — Nun? Bin ich es allein, der dieses thut? Ihr selbst, die ihr Gott Begriffe von zufälligen Dingen beilegen müsst, ist euch nie beigefallen, dass die Begriffe von zufälligen Dingen zufällige Begriffe sind?" —

Vor Allem ist hier zu bemerken, dass diese Verneinung der Dinge ausser Gott nicht Spinozismus genannt werden kann. Denn die Persönlichkeit Gottes liegt zu Grunde, und die Unterschiedenheit der Dinge von Gott bleibt bestehen, wird wenigstens behauptet. Die Frage kann nur sein, ob hier von Lessing Theismus oder Persönlichkeitspantheismus gelehrt wird? Man könnte zu Gunsten des ersten Gliedes der Alternative sagen, dass Lessing im Rechte sei, ein Sein der Dinge ausser Gott im absoluten Sinne zu leugnen. Denn ein absolutes Ausser-Gott-sein der Dinge würde absoluter Dualismus sein, d. h. die Lehre, dass der Inbegriff der Dinge, das Weltall, aus und durch sich sei, wie Gott aus und durch sich ist. Zwei Absolute (geschweige mehr als zwei) widersprechen sich aber und sind darum unmöglich. Also müssen allerdings alle Dinge in Gott sein, da nur der einige Gott absolut ist und alles Andere nur durch ihn sein kann. Durch Gott sein heisst, durch ihn entstanden sein und bestehen, folglich in seiner Macht sein. Wollte Lessing mit dem In-Gott-Sein aller Dinge nur sagen, dass alle Dinge in Gottes Macht seien, so benahm diess dem strengen Theismus nicht nur nichts, sondern bestätigte ihn sogar. In diesem Sinne sind auch nach den entschiedensten Theisten: Newton, Kant, Baader alle Dinge in Gott, und diese Philosophen drücken dieses In-Gott-Sein aller Dinge (Wesen) mit dem Begriffe der virtuellen Allgegenwart und Alldurchdringung Gottes aus. Da Lessing hier nicht sagt: Alle Dinge sind in Gott und darum constituirende Momente seines Wesens und Seins, sondern: Alle Dinge sind in Gott, aber doch von ihm unterschieden, so läge darin an sich noch nichts Persönlichkeitspantheistisches, und dem strengen Theismus wäre damit nicht widersprochen. Es wäre damit nur und mit Recht dem absoluten Ausser-Gott-Sein der Dinge widersprochen, aber noch nicht, wenigstens nicht ausdrücklich, dem relativen. Dieses letztere setzt die Dinge weder ausser den Gedanken, noch ausser die Macht Gottes. Insoweit könnten wir also Lessing vom Persönlichkeitspantheismus frei sprechen. Aber diess wird sich nicht durchführen lassen, wenn wir unseren Blick darauf lenken,

dass Lessing weiterhin sagt, dass das Urbild des Dings (der Dinge) in Gott das Ding (die Dinge) selbst sei. Wäre diess der Fall, so wären die Ideen Gottes und die Dinge eines und dasselbe und Gott und Welt — nach Lessing der persönliche Gott und die Wesen der Welt — wären eine Wesenheit.*) Damit stimmen die Aeusserungen im Christenthum der Vernunft überrein, dass Gott von Ewigkeit nur sich selbst habe denken können, Vorstellen, Wollen und Schaffen sei bei Gott eins, was er sich selbst vorstelle, schaffe er auch, Gott könne sich, d. h. alle seine Vollkommenheiten, entweder nur auf einmal oder zertheilt denken. — Wenn Gott von Ewigkeit her nur sich selbst denken konnte, so kann er auch in Ewigkeit nichts Anderes als sich selbst denken, sei es auf einmal, sei es zertheilt, wenn ein zertheiltes Denken seiner selbst als möglich anzunehmen wäre.**) Dann sind die Dinge nicht bloss in Gott — als in seiner Macht —, sondern sie sind Gott selbst, d. h. eines Wesens mit ihm als die constituirenden Momente seines unterscheidenden Sichselbstdenkens und Seins. Folgte daraus, dass Gott, vorstellend und denkend, nur sich selbst vorstellen und denken könnte, so wäre der Persönlichkeitspantheismus gerechtfertigt, und müsste als die einzig wahre, die vollkommene Form des Theismus, wie auch Schelling im Wesentlichen später lehrte, anerkannt werden.

Viele werden sich wundern, dass wir uns dieser Lehre, die ihrem Grundgedanken nach namentlich seit der letzten Gestalt der Philosophie Schelling's unter den geistvollsten Philosophen Deutschlands nicht geringe Verbreitung gefunden hat, nicht anschliessen. Warum nicht, da sie doch so rationell zu sein und sogar von der Schriftlehre nach einigen Stellen begünstigt zu werden scheint? Unsere Gegengründe lassen sich in zwei Hauptpunkte zusammenfassen: 1) Gottes Unendlichkeit verträgt keine Beschränkung, also auch die nicht, dass er nicht mehr und sogar unendlich viel mehr schaffen konnte, als er faktisch geschaffen hat. Würde ihm jeder Gedanke eo ipso zu einem Ding, Wesen, einem Weltwirklichen, so müsste seine Unendlichkeit durch die Totalität des Weltwirklichen erschöpft sein. Eine erschöpfte Unendlichkeit ist aber nicht denkbar. 2) Ist Gott und Welt Urbild und Abbild eines Wesens, so ist Gott in allen Wesen der Alleinwirkende, Allbestimmende, so dass für jedes Wesen, sei es bewusstlos, sei es be-

*) Am angeführten Ort, XI, 111—112.

**) Vergleiche: G. E. Lessing als Theologe von Karl Schwarz, S. 74 ff. 77—78.

wusst, jede Selbstbestimmungsfähigkeit und Selbstthätigkeit, physische wie geistige, aufgehoben erscheint. Schreibt man auch — wie Lessing — Gott Selbstbewusstsein zu, so entgeht man doch der (spinozistischen) Folgerung nicht, dass es keine Freiheit des Willens gebe, dass Alles nothwendig sei und nothwendig erfolge, und der Unterschied des guten und des Bösen, absolut betrachtet, hinwegfalle, reiner Schein sei und die Gott seiende oder eines Wesens mit Gott seiende Welt von Ewigkeit zu Ewigkeit, da auch die Zeit und der Raum nur Schein wären, nicht vollkommener und nicht unvollkommener werde, sondern unveränderlich immer sei und bleibe, was sie immer gewesen sei. Solche Gleichgültigkeit aller Dinge, Wesen und ihrer Erscheinungen widerspricht aller Erfahrung und ist auch der Vernunft unerträglich. Es kann also nicht wahr sein, dass Gott nur sich selbst denken, nichts von sich selbst Unterschiedenes denken und schaffen könne, wenn auch das Wie des Schaffens von Gott dem Schöpfer Unterschiedenen uns schon darum Geheimniss bleibt und bleiben muss, weil wir Gott selbst sein müssten, um dieses begreifen zu können, vorausgesetzt, dass es Gott selbst begreiflich sein könne, was Baader kühn genug ist, mit Genieblick auch vom Urwesen zu verneinen. Lessing huldigt mit dem abstracten Verstande dem Determinismus und zwar consequent von seinen Verstandesvoraussetzungen aus. Allein er zieht die Consequenzen des Determinismus nicht. Sonst hätte er kein Recht, wie er doch thut, sich über das Böse und Schlechte bis zur Empörung zu entrüsten und ihm überall, so viel er nur konnte und erkannte, entgegenzuwirken, so dass er doch Zeitlebens bei jeder Entscheidung seines Willens nach der Voraussetzung der Freiheit des Willens erwägt, sich entscheidet, entschliesst und handelt, und zwar unstreitig als einer der edelsten Charaktere der Menschheit. Ein Determinismus, dessen Vertheidiger doch stets nach der Voraussetzung, dem unwillkürlichen Glauben an die Freiheit des Willens erwägt, sich entschliesst und handelt, ist kein Determinismus innerster Ueberzeugung, sondern nur der Vorstellung, des abstrakten Verstandes, dem Vernunft und Geist und Gemüth widersprechen und dem darum praktisch nicht Folge gegeben wird.*) Der Mensch kann ohne den Glauben an die Freiheit des Willens nicht leben, auch wenn sein Verstand sie nicht fassen kann.**)

*) Auch Karl Schwarz (l. c. S. 74) hält das (zugleich) Sichzertheiltdenken Gottes bei Lessing nicht für einen glücklichen und richtigen Gedanken, so sehr er entschiedener Verehrer Lessing's ist.

**) In diesem Sinne allerdings können wir K. Schwarz (S. i. 78 ff.) zustimmen, wenn er den Determinismus Lessing's nur für scheinbar erklärt.

Weicht nun Lessing's Theorie der Schöpfung von dem strengen Theismus ab, so lässt sich von ihm auch eine eigenthümliche Gestaltung der Unsterblichkeitslehre erwarten. In Spinozismus im vollen Sinne des Wortes verfällt er auch hier nicht, wiewohl er auch nicht völlig in den Geleisen des Leibniz, seines so hoch verehrten Meisters, sich bewegt. Nur in genial hingeworfenen Grundzügen hat sich Lessing über die Unsterblichkeit ausgesprochen, aber wir sehen doch überall bestimmt, wo sie hinaus will. Versuchen wir diese Umrisse zu zeichnen. Im Vorbericht zu seiner Abhandlung: „Die Erziehung des Menschengeschlechts" sagt Lessing, er habe sich darin auf einen Hügel gestellt, von welchem er etwas mehr, als den vorgeschriebenen Weg seines heutigen Tages zu übersehen glaube, aber er verlange nicht, dass die Aussicht, die ihn entzückt habe, auch jedes andere Auge entzücken müsse. Man ersieht aus dieser Aeusserung die hohe Befriedigung, welche ihm diese kleine, aber bedeutende Arbeit gewährt hat. In derselben nun erklärt Lessing gegen Ende, es werde gewiss die Zeit kommen eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen werde. Vielleicht hätten gewisse Schwärmer des 13. und 14. Jahrhunderts einen Strahl dieses neuen ewigen Evangeliums aufgefangen und nur darin geirrt, dass sie den Ausbruch desselben so nahe verkündigt hätten. Nur dass sie den (göttlichen) Plan der allgemeinen Erziehung des Menschengeschlechts übereilt hätten, habe sie zu Schwärmern gemacht. Dann fährt Lessing fort: —

„Der Schwärmer thut oft sehr richtige Blicke in die Zukunft. Er wünscht diese Zukunft beschleuniget; und wünscht, dass sie durch ihn beschleunigte werde. Wozu sich die Natur Jahrtausende Zeit nimmt, soll in dem Augenblicke seines Daseins reifen. Denn was hat er davon, wenn das, was er für das Bessere erkennt, nicht noch bei seinen Lebzeiten das Bessere wird? Kommt er wieder? Glaubt er wieder zu kommen? — Sonderbar, dass diese Schwärmerei allein unter den Schwärmern nicht mehr Mode werden will! Geh deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorsehung! Nur lass mich dieser Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln. Lass mich an dir nicht verzweifeln, wenn selbst deine Schritte mir scheinen sollten zurück zu gehen! Es ist nicht wahr, dass die kürzeste Linie immer die gerade ist.

„Du hast auf deinem ewigen Wege so viel mitzunehmen! so viel Seitenschritte zu thun! — Und wie? wenn es nun gar so gut als ausgemacht wäre, dass das grosse langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt, nur durch kleinere

schnellere Räder in Bewegung gesetzt würde, deren jedes sein Einzelnes eben dahin liefert?

„Nicht anders! Eben die Bahn, auf welcher das Geschlecht zu seiner Vollkommenheit gelangt, muss jeder einzelne Mensch (der früher, der später) erst durchlaufen haben. — In einem und demselben Leben durchlaufen haben? Kann er in eben demselben Leben ein sinnlicher Jude und ein geistiger Christ gewesen sein? Kann er in eben demselben Leben beide überholet haben?

„Das nun wohl nicht! — Aber warum könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein!

„Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, sogleich darauf verfiel?

„Warum könnte auch Ich nicht hier bereits einmal alle die Schritte zu meiner Vervollkommnung gethan haben, welche bloss zeitliche Strafen und Belohnungen den Menschen bringen können?

„Und warum nicht ein andermal alle die, welche zu thun uns die Aussichten in ewige Belohnungen so mächtig helfen?

„Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf einmal so viel weg, dass es der Mühe wieder zu kommen nicht etwa lohnet?

„Darum nicht? — Oder, weil ich es vergesse, dass ich schon da gewesen? Wohl mir, dass ich das vergesse. Die Erinnerung meiner vorigen Zustände würde mir nur einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen zu machen erlauben. Und was ich auf itzt vergessen muss, habe ich denn das auf ewig vergessen!

„Oder, weil so zu viel Zeit für mich verloren gehen würde? — Verloren? — Und was habe ich denn zu versäumen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?*)“ —

Im nächsten Zusammenhange mit diesen hypothetischen (ihm wahrscheinlichen) Aufstellungen stehen die 22 Sätze des Aufsatzes: „Dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können.“ Die

*) „Ja,“ sagt Jacobi im „Waldemar“ (S. Werke V, 447): „Freiheit ist der Tugend Wurzel, und Freiheit ist der Tugend Frucht Allein durch Freiheit fühlt sich der Mensch als Mensch; durch sie allein ist Selbstachtung und Zuversicht, Wort und Glaube, Friede, Freundschaft, feste Treue möglich, worauf unter Menschen alles beruht.“ Uebereinstimmend damit erklärte sich Friedrich der Grosse vor Jacobi in seiner „Kritik des Systems der Natur von Holbach“, woraus Zöllner wichtige Mittheilungen macht im 2. Bande seiner genialen „Wissenschaftlichen Abhandlungen,“ S. 298 ff.

ersten Sätze dieses Aufsatzes sagen uns (auf Grund der Monadologie des Leibniz), die Seele sei ein einfaches, aber unendlicher Vorstellungen fähiges Wesen, welches als endlich dieselben nur in einer unendlichen Folge von Zeit erlangen könne, und zwar nach einer Ordnung und nach einem Maasse, die durch die Sinne bestimmt würden. Da, was Grenzen setze, Materie heisse, so müssten die Sinne die Grenzen der Vorstellungen der Seele bestimmen. Jedes Stäubchen der Materie könne einer Seele zu einem Sinn dienen, denn die ganze materielle Welt sei bis in ihre kleinsten Theile beseelt. Sobald die Seele Vorstellungen zu haben angefangen, habe sie einen Sinn gehabt und sei folglich mit Materie verbunden gewesen, aber mit einem organischen Körper erst nach Erlangung mehrerer Sinne. Die Seele habe gegenwärtig fünf Sinne. Aber es sei nicht zu glauben, dass sie Vorstellungen zu haben mit diesen fünf Sinnen angefangen habe. Sie werde alle untern Staffeln durchgegangen sein, ehe sie auf die gekommen, auf welcher sie sich gegenwärtig befinde. Es scheint Lessing nicht, dass die Seele bestimmt sei, auf der erlangten Stufe stehen zu bleiben, für alle Ewigkeit nur die fünf Sinne zu behalten. Eine des Schöpfers würdigere Betrachtung führe auf die Annahme, dass weit mehrere Sinne möglich seien als die fünf erlangten. Nach diesen Erklärungen, die wir in etwas anderer Folge in's Kurze zusammengezogen haben, fährt Lessing in folgender Weise fort: —

„Stäubchen, die der Seele zu einerlei Sinn dienen, machen homogene Urstoffe. Wenn man wissen könnte, wie viel homogene Massen die materielle Welt enthielte, so könnte man auch wissen, wieviele Sinne möglich wären. Aber wozu das? Genug, dass wir zuverlässig wissen, dass mehr als fünf dergleichen homogene Massen existiren, welchen unsere gegenwärtigen fünf Sinne entsprechen. Nämlich, so wie der homogenen Masse, durch welche die Körper in den Stand der Sichtbarkeit kommen, (dem Lichte) der Sinn des Gesichts entspricht: so können und werden gewiss z. B. der elektrischen Materie oder der magnetischen Materie ebenfalls besondere Sinne entsprechen, durch welche wir es unmittelbar erkennen, ob sich die Körper in dem Stande der Elektricität oder in dem Stande des Magnetismus befinden, welches wir jetzt nicht anders als aus angestellten Versuchen wissen können. Alles, was wir jetzt noch von dem Magnetismus wissen, oder in diesem menschlichen Zustande wissen können, ist nicht mehr, als Saunderson*) von der

*) Lessing's S. Schriften von Lachmann, X, 308, 327—329. Vergl. Lessing ein Lebensbild nach J. Sime, frei bearbeitet von Adolf Strodtmann, S. 390, 424.

Optik wusste.*) Kaum aber werden wir den Sinn der Elektricität oder den Sinn des Magnetismus selbst haben: so wird es uns gehen, wie es Saunderson würde ergangen sein, wenn er auf einmal das Gesicht erhalten hätte. Es wird auf einmal für uns eine ganz neue Welt voll der herrlichsten Phänomene entstehen, von denen wir uns jetzt eben so wenig einen Begriff machen können, als er sich von Licht und Farben machen konnte. Und so wie wir jetzt von der magnetischen und elektrischen Kraft oder von dem homogenen Urstoffe, in welchem diese Kräfte wirksam sind, versichert sein können, ob man gleich irgend einmal wenig oder gar nichts von ihnen gewusst: ebenso können wir uns von hundert, von tausend andern Kräften in ihren Massen versichert halten, ob wir gleich von ihnen noch nichts wissen, welchen allen ein besonderer Sinn entspricht. Von der Zahl dieser uns noch unbekannten Sinne ist nichts zu sagen. Sie kann nicht unendlich sein, sondern sie muss bestimmt sein, ob sie schon von uns nicht bestimmbar ist.“ —

Beigeschrieben ist nach der Mittheilung von Karl Lessing, dem Bruder des Philosophen und Dichters, noch folgendes Bemerkenswerthe: —

„Dieses mein System ist gewiss das älteste aller philosophischen Systeme. Denn es ist eigentlich nichts als das System von der Seelenpräexistenz und Metempsychose, welches nicht allein schon Pythagoras und Plato, sondern auch vor ihnen Aegyptier und Chaldäer und Perser, kurz alle Weisen des Orients, gedacht haben. Und schon dieses muss ein gutes Vorurtheil dafür wecken. Die erste und älteste Meinung ist in spekulativen Dingen immer die wahrscheinlichste, weil der gesunde Menschenverstand sofort darauf verfiel.“ Die letzten Worte dieses Beisatzes lauten: „Es wird nun dieses älteste, und wie ich glaube, einzig wahrscheinliche System durch zwei Dinge verstellt. Einmal —“ Hier bricht das Fragment ab. Wir wissen nicht, ob schon Jemand versucht hat, zu enträthseln, welche zwei Entstellungen der Seelenwanderungslehre Lessing gemeint haben mag. Unsere Vermuthung geht dahin, dass Lessing 1) die Grundlage des Monotheismus und 2) die nicht durch Zurücksinken in Thier- und Pflanzenseelen unterbrochene Fortschreitung der Menschenseelen zu immer höheren Stufen der Vervollkommnung vermisste. Die Grundlage der Lessing'schen Weltanschauung ist die Monadologie des Leibniz, die Lessing aber in

*) Ueber Saunderson vergleiche man: „Die Anthropologie von Max Perty“, I, 212.

mehreren Punkten modificirte, vielleicht nicht ohne Einfluss des Nicolaus Cusanus und des Giordano Bruno, am Meisten aber wohl des Origenes*) und Spinoza**).

Die Möglichkeit wiederholter Einverleibungen von Menschenseelen in das menschliche Erdenleben wird von Lessing nicht ausgeschlossen, und er ist also, wie vor mehr als 600 Jahren Origenes, der Reincarnationslehre nicht bloss nicht fremd, sondern derselben zugethan.***). Wenn J. G. Fichte vorübergehend der Reincarnationslehre das Wort sprach, so ist dies ziemlich sicher auf den Einfluss Lessing's zurückzuführen. Nicht weniger ist stark zu vermuthen, dass Herr von Kirchmann unter dem Einfluss Lessing's seine, wenn wir so sagen dürfen, intermittirende Unsterblichkeitslehre ausgebildet hat, die jedoch dadurch über Leibniz, Kant, Lessing und Fichte hinausgreift, dass sie der Entwickelung und Vervollkommnung schliesslich das Ziel der Vollendung (Seligkeit) setzt, womit von Kirchmann mit dem sonst von ihm mit Unrecht, ja mit schnöder Bornirtheit perhorrescirten Baader sich berührt†). Es darf nicht übersehen werden, dass Lessing in Folge seiner jener Spinoza's entgegengesetzten induktiven Methode nicht abschliessende Behauptungen, sondern Wahrscheinlichkeiten hinstellt, die für ihn hinlängliche Ueberzeugungskraft gewähren.

*) Origenes lehrte die Ewigkeit der Schöpfung und die Metempsychose als Uebergang der Seelen aus Körpern in Körper, doch nicht in Thier- und Pflanzenkörper. Vergl. Origenes von Redepenning II, 109, 345.

**) Geschichte der neueren Philosophie von Kuno Fischer, 2. Aufl. II, 876—917.

***) Allan Kardek und seine Anhänger lehren die Reincarnation und auch Julius Meurer (Spiritisch-philosophische Reflexionen über den menschlichen Geist, Seite 167 ff.) nimmt sie als hohe Wahrscheinlichkeit an, während L. v. Hellenbach sie bestimmt vertheidigt, Andrew Jackson Davis aber sie entschieden bestreitet.

†) Ueber die Unsterblichkeit. Ein philosophischer Versuch von J. H. von Kirchmann (1865) S. 151—153, 220—222. Wir werden wohl später auf diese merkwürdige Schrift zurückkommen, mit welcher H. von Kirchmann sich das Verdienst erworben hat, den Unsterblichkeitsleugnern, wenn auch nur auf naturalistischer Grundlage, entgegengetreten zu sein. Diese Schrift ist den Spiritualisten im weiteren Sinne des Wortes zur Beachtung und Prüfung zu empfehlen. Auf überraschende Weise spricht sich v. K. in seinem späteren Katechismus der Philosophie ganz anders aus, worin er S. 140 sagt: „Vom realistischen Standpunkt aus (den er einnimmt) erscheint eine Auflösung des Geistigen im Menschen gleichzeitig mit dem Verlöschen seines leiblichen Lebens als das Wahrscheinlichere (als Zurückversinken in den allgemeinen Geist nach Hegel oder in die bewusstlose Natur nach den fälschlich sogenannten Realisten [Naturalisten].) So wandelbar sind H. v. Kirchmann's Ansichten!!

Dass sich Lessing darum doch nicht in reine Empirie eingeschlossen und sich in wichtigen Fragen zur Spekulation erhoben habe, wollen wir darum nicht leugnen. Nur vermissen wir eine das gesammte Gebiet auch nur der theoretischen Philosophie umspannende Durchführung des spekulativen Momentes. Ganz finden wir uns also nicht im Widerspruch mit Dr. J. H. Witte's Bemerkungen im 1. Bande seines Werkes: Die Philosophie unserer Dichterheroen, S. 43-44. Wir pflichten, wie aus Obigem hervorgeht, Herrn Dr. Witte bei, wenn er behauptet, Lessing stehe in Wahrheit der Leibnizischen Weltansicht näher als der des Spinoza, wir möchten aber Lessing's Philosophie weniger als eine Ergänzung, denn als einen Fortbildungsversuch der Leibnizischen auffassen. Daher möchten wir nicht mit H. Dr. Witte (S. 79) sagen: „Er (Lessing) ist so wenig Spinozist wie Leibnizianer, obgleich er sachlich diesem (sic) entschieden näher steht.“ Lessing steht Leibniz nicht bloss näher, sondern sein Grundgedanke von Gott und Welt ist im Wesentlichen, wenn nicht ganz genau derselbe, den Leibniz aufstellte, wenn seine Ausdrücke für Schöpfung: Effulguration, Coruscation, im eigentlichen Sinne und nicht im bildlichen zu nehmen sind. Im letzteren Falle wäre Leibniz Theist, Lessing aber entschiedener Persönlichkeits-Pantheist. Die theistische Auslegung des Leibniz wird sich aber nicht durchführen lassen. Daher konnte der Hr. Verf. (S. 150) wohl sagen, dass Lessing nicht Atheist und nicht Pantheist im gemeinen Sinne des Wortes gewesen sei, aber er hätte ihn als Persönlichkeits-Pantheisten bezeichnen müssen, wenn ihm der Unterschied von Theismus, Pantheismus und Persönlichkeits-, Geistes- oder gemeinem Pantheismus vollkommen klar geworden wäre. Allerdings hat der Persönlichkeits-Pantheismus die Ueberzeugung von der selbstbewusstwollenden Geistigkeit Gottes mit dem Theismus gemein und mag insofern wie auf der einen Seite eine besondere Form des Pantheismus, auf der andern Seite als eine besondere Form des Theismus genannt werden. Uebrigens erwähnt H. Dr. Witte (S. 52) wohl der Lehre Lessing's von der Wiedergeburt und Seelenwanderung, entschlägt sich aber mit Unrecht einer eingehenden Untersuchung, so dass es den Anschein gewinnt, als scheue er auch nur die Berührung des Gedankens der Reincarnation, die indess nun einmal, man denke über sie, wie man wolle, ganz bestimmt zu dem Gedankenkreise Lessing's gehört. Um so mehr hätte Lessing's Reincarnationslehre erörtert werden sollen, als neuestens diese Lehre zu heftigen Streitigkeiten zwischen Spiritualisten und Spiritisten Anlass gegeben hat.

4.

Johann Gottfried von Herder.

1744—1803.

I.

Herder war so wenig wie Lessing aprioristischer Philosoph, wenn unter einem solchen derjenige verstanden wird, der das Apriorische voranstellt, mit ihm beginnt und das Erfahrungsmässige demselben ein- und unterordnet. Der empfindende Mensch fühlt nach Herder sich in alles, fühlt alles aus sich heraus und drückt darauf seine Abbildung, sein Gepräge. Wie unsere ganze Psychologie aus Bildwörtern besteht, so war nur meistens ein neues Bild, eine Analogie, ein auffallendes Gleichniss, das die grössten und kühnsten Theorien geboren. Aber ist in dieser Analogie zum Menschen auch Wahrheit? Menschlicher Wahrheit gemäss, und von einer höheren habe ich, so lange ich Mensch bin, keine Kunde. Mich kümmert die überirdische Abstraktion sehr wenig, die sich aus allem, was Kreis unseres Denkens und Empfindens heisst, ich weiss nicht auf welchen Thron der Gottheit setzet, da Wortwelten schafft und über Alles Mögliche und Wirkliche richtet.

Was wir wissen, wissen wir nur aus Analogie, von der Creatur zu uns und von uns zum Schöpfer. Syllogismen können mich nichts lehren, wo es aufs ernste Empfängniss der Wahrheit ankommt, die ja jene nur entwickeln, nachdem sie empfangen ist. Obgleich Herder der synthetischen Methode Spinoza's oder vielmehr der Handhabung derselben nicht eben geringe Anerkennung zollt, so zieht er für sich ihr doch die induktiv-analytische vor.*) Da muss uns denn gleich sehr interessiren, wie er sich über die Frage der Beweise für das Dasein Gottes ausspricht. Es liess sich erwarten, dass der kosmologische Beweis in Vordergrund treten werde, und wir begegnen ihm in der That in der Hinweisung

*) Herder's S. Werke. Zur Philosophie und Geschichte, IX. Theil. 209. (Cotta'sche Ausgabe.) Stephan's unvollendete Ausgabe konnte noch nicht benutzt werden.

auf die Bedingtheit des Daseins der Welt, welche als Wirkung auf seine Ursache (das Unbedingte, Gott) zurückweise.*) Da es, sagt Herder weiterhin, etwas Denkbares gibt, da dieses Denkbare nach innern Regeln verknüpft werden kann, da es also eine (bedingte) Vernunft gibt, so muss es auch einen wesentlichen Grund, eine innere Nothwendigkeit dieser Verknüpfung geben, das ist eine selbständige Wahrheit. Die Regel in unserer Seele, nach welcher wir wahrnehmen, absondern, schliessen und verbinden, ist eine göttliche Regel. Auch die mathematische Vernunft in der Welt weist auf die unendliche, göttliche Vernunft, das unbedingte Wesen hin, welches die Ursache wie meiner so jeder Vernunft ist, welche die inneren Gesetze der Gedanken auf die eminenteste Weise kennen muss. Sobald der Philosoph Vernunft anerkennt, ohne welche ihm keinerlei Beweis möglich wäre, sobald ist ihm auch eine wesentliche Nothwendigkeit in Verknüpfung der Wahrheiten im Begriff der Vernunft selbst gegeben. Diese einzig wesentliche Demonstration von Gott kommt bei allen Beweisen wieder, erscheint aber nirgends so scharf und rein als bei den Gesetzen unseres Verstandes.**)

Alle Beweise aus der Natur, ihren Gesetzen, ihren Kräften, jede Physico-Theologie entwickelt nichts als ewige Vernunft und Kraft nach nothwendigen Gesetzen. So ist z. B. die Musik eine Formel nothwendiger, ewiger Harmonie, auch wenn sie mein Ohr nicht hörte, sie bloss ein Verstand berechnete und mässe. Gäbe es aber keinen rechnenden Verstand, so gäbe es auch nichts Berechnetes, keine Harmonie und Ordnung. Räumen wir alles Denkende hinweg, so ist nichts Denkbares, alles Wirkliche, so ist nichts wirklich. Hiemit wäre der Grund alles Denkens aufgehoben, und somit alle Philosophie, und man geriethe in die Hyperkritik des gesunden Verstandes, wo man ohne Materie baut, ohne Existenz ist, ohne Erfahrungen weiss und ohne Kräfte kann. Nichts ist daher für Herder einleuchtender und sicherer, als dass das oder der Unbedingte, Gott, ist und dass Gott als selbstbewusstwollender absoluter Geist der Urgrund aller Dinge ist, die nur uneigentlich zufällig genannt werden, in Wahrheit vielmehr bedingter oder abgeleiteter Weise so nothwendig wie Gott sind. Gott ist ihm daher Weisheit, Güte und Macht, und alles Weltwirkliche ist ihm daher Symbol und Ausdruck von Gottes Wirk-

*) Herder's Werke. Philos. und Gesch. IX, 182.
**) Ebendaselbst S. 214—217.

lichkeit, Weisheit, Güte und Macht.*) Allenthalben in der Natur leuchtet uns das Vorbild unseres Vaters (Gottes) vor, der im Kleinsten und Grössten ohne alle Willkür mit der ganzen Schönheit und Güte einer selbständigen Vernunft, Wahrheit und Nothwendigkeit handelt. Die Gottheit konnte ihren Werken nichts Höheres geben, als was in ihr selbst das Höchste ist, Wirklichkeit, Dasein. Aller unserer Abhängigkeit ungeachtet, sind oder dünken auch wir uns Substanzen und fühlen unser Dasein mit so inniger Gewissheit, mit so zuversichtlicher Freude, dass wir an die Zerstörung unserer nicht nur ungern denken, sondern auch mit aller Gewalt sie uns nicht vorzustellen vermögen. Der denkende Geist hat durchaus keinen Begriff vom Nichts. Das Nichts ist Nichts, es ist für jedes Wesen, das da ist, um so mehr für Gott undenkbar. Es erscheint daher grundverkehrt (mit Kant) zu sagen, die reine Nothwendigkeit als der letzte Träger aller Dinge sei ein Abgrund für die Vernunft. Man könne den Gedanken nicht ertragen, dass ein Wesen, als das Höchste vorgestellt, gleichsam zu sich selbst sage: „Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, ausser mir ist nichts ohne das, was bloss durch meinen Willen ist; aber woher bin denn ich?" Wer wird sich den Höchsten als einen Spekulanten denken, der ruhmredig von sich selbst spricht und sich thöricht fragte, woher er sei? Phantasmen sind nicht Triumphe der Vernunft. Es kann kein höheres, seligerers Dasein geben als Dessen, durch den Alles ist, durch den Alles lebt. Da das Dasein jedes Dinges auf einer inneren Nothwendigkeit Gottes, einer durch ihn bestehenden höchsten Weisheit und Güte ruht, so braucht Gott nichts mühsam zu tragen. Alles Dasein ist in Gottes ewigem Dasein, in seiner Macht, Güte und Weisheit gegründet.**) Die ewige Macht Gottes schafft, schuf und wird schaffen, weil sie, die ewig wirkende Macht, nie müssig ist und nie müssig sein kann. Des Geschaffenen Dasein beruht nur auf einer Folge und hat mit allen seines Gleichen das Zeitmaass der Veränderung in sich. Also wird eine immer fortgesetzte Weltschöpfung durch diese Fortsetzung nie ewig. Ihr Maass ist endlos, aber nur in Gedanken der Messenden ist und wird dieses Endlosen Maass. Darum ist aber die Welt mit Gott nicht gleich ewig. Denn sie ist Welt,

*) Ebendaselbst S. 231. Wir haben hier keine Veranlassung, näher auf die Frage einzugehen, inwieweit Herder mit Recht Spinoza gegen die Anklage auf Atheismus und sogar auf Pantheismus in Schutz nimmt. Vergl. Löwe's Philosophie J. G. Fichte's; und Cameron's Lehre Spinoza's, auch Busolt's: Die Grundzüge der Erkenntnissth. und Metaphysik Spinoza's.

**) Ebendaselbst. S. 238.

das ist ein System der Dauer zu- und nach einander geordneter Dinge, deren keinem das absolute Dasein oder die unwandelbare Ewigkeit ohne Maass und Zeitendauer zukommt. Ewigkeit im reinen Sinne des Wortes kann durch keine Zeitdauer erklärt werden, gesetzt, dass man diese auch endlos annehme. Dauer ist eine unbestimmte Fortsetzung des Daseins, die schon in jedem Moment ein Maass der Vergänglichkeit, des Zukünftigen wie des Vergangenen, mit sich führt.*) Die ewigen Schöpfungen Gottes sind einfache Wesen, wesentliche Einheiten und durchaus organische Kräfte, die Leibniz Monaden nannte. Herder verwarf mit Recht die Annahme von Atomen als absolut harter, sehr kleiner Körperchen. Der Natursinn Herder's**) empört sich gegen die Corpuscular-Atomistik so sehr, dass er glaubt, gäbe es solche (materielle) Atome, so würde an ihnen alle Bewegung zu Schanden werden und ein unendlich kleines (starres) Atom würde die Räder der ganzen Schöpfung hemmen. Herder nennt diese Atomistik geradezu (nicht eine erlaubte Hypothese, sondern) einen (un-) philosophischen Wahn.***)

Die Gottheit offenbart sich in unendlichen, wirkenden Kräften auf unendliche Weisen, d. i. organisch. Von Kraft, Macht, Organ geht jede Thätigkeit in der Körper- und Geisterwelt aus. Organische Kräfte bezeichnen das Innen und Aussen, das Geistige und das Körperliche zugleich, denn wie keine Kraft ohne Organ, so ist und wirkt kein Geist ohne Körper. In der Geisterwelt ist die Thätigkeit Gedanke, in der Körperwelt Bewegung. In der Welt, die wir kennen, steht die Denkkraft obenan, ihr folgen Millionen andre Empfindungs- und Wirkungskräfte. Gott, der Selbständige, ist im höchsten, einzigen Verstande des Wortes Kraft, die Urkraft aller Kräfte, Organ aller Organe. Ohne ihn ist keine und keines denkbar, wirkend, und alle Kräfte im innigsten Zusammenhang drücken in jeder Form ihn aus, den Selbständigen, die Ur- und Allkraft, durch welche auch sie bestehen und wirken.

Die sogenannte Materie ist nicht todt, sondern sie lebt, denn in ihr wirken lebendige Kräfte. Da Raum und Zeit endlos sind,

*) Ebendaselbst S. 139—140. Vergl. S. 179 ff., 183—184: „Keinen Augenblick also ruhte der Schöpfer: denn in der Ewigkeit Gottes gibt es keine Augenblicke und der wesentlich Wirksame ruhte nie. Denn sie ist eine Verbindung von Dingen der Zeit.“ Dann S. 191.

**) Baader (S. Werke III, 40) nennt Herder einen der erhabensten Genien unseres Jahrhunderts, dessen tiefen, reinen und züchtigen Natursinn er in allen seinen Schriften bewundere und verehre.

***) Ebendaselbst S. 262.

so kann sich eine unzählbare Menge göttlicher Kräfte und Formen in ihnen offenbaren. Das Unendliche wohnt in jeder Naturkraft selbst. In jedem lebendigen Wesen wirkt die innere Fülle der Kraft, wie es durch eine ihm eingepflanzte stille Energie entstehen und sich nicht anders als durch solche erhalten und sich fortpflanzen, aus seiner Natur gleichartige Wesen, Bilder seiner selbst, lebend und wirkend, mit gleicher Kraft begabt, mit gleicher Anlage gebildet, erzeugen konnte. In der Generation liegt ein Wunder der Schöpfung, eine inwohnende Macht der Gottheit. Wir sind mit Allmacht umgeben, wir schwimmen in einem Ocean der Macht. Ist die Zeit nur ein symbolisches Bild der Ewigkeit, so ist der Raum ein symbolisches Bild der absoluten untheilbaren Unendlichkeit. So verschwindet der Gegensatz des innerweltlichen und ausserweltlichen Gottes. Sein unendliches, höchst wirkliches Wesen ist so wenig die Welt selbst, als das Absolute der Vernunft und das Endlose der Einbildungskraft Eins sind. Kein Theil der Welt kann also auch ein Theil Gottes sein. Denn das höchste Wesen ist seinem ersten Begriffe nach untheilbar. Wurde die Materie nach Leibniz von unmateriellen Kräften dargestellt, in welche jede höhere Art unmaterieller Kräfte wirken kann, so hätte Leibniz seine Hypothese der prästabilirten Harmonie vermeiden oder fallen lassen können, weil sich ja hiermit der sogenannte physische Einfluss (den uns allenthalben die Natur zeigt und gegen welchen keine willkürliche Hypothese etwas vermag) eben aus seinem System bestätigte. Die ganze Welt Gottes ist ein Reich immaterieller Kräfte, deren keine ohne Verbindung mit der andern ist, weil eben nur aus dieser Verbindung und gegenseitigen Wirkung ihrer aller alle Erscheinungen und Veränderungen der Welt werden.*)

Je mehr die Physik zunimmt, desto weiter kommen wir aus dem Reich (der irrigen Vorstellung) blinder Macht und Willkür hinaus ins Reich (der Erkenntniss) der weisesten Nothwendigkeit, einer in sich selbst festen Güte und Schönheit. Macht ist wirkliche Wirksamkeit, wirksames Dasein. Die Begriffe von Macht, Materie, Denken fallen in dem Begriffe der Urkraft zusammen. Macht und Gedanke werden hiemit Eins.**) Denn der Gedanke ist Macht, vollkommenste, unendliche, alles in sich fassende Macht. Die ewige Urkraft, die Kraft aller Kräfte, ist nur Eine und in jeder Eigenschaft dieselben, wie auch der Verstand theilen möge, gleich

*) Ebendaselbst S. 153.

**) Man sieht hier, dass Herder Jacob Böhme studirt hatte, vor Baader und vor Schelling. Vergl. S. 191 Herder's: Zur Philosophie und Geschichte, 21. Theil, 190.

unendlich. Nach ewigen Gesetzen seines Wesens denkt, wirkt und ist Gott das Vollkommenste auf jede von ihm allein denkbare, d. i. vollkommene Weise. Nicht weise sind seine Gedanken, sondern die Weisheit: nicht gut allein sind seine Wirkungen, sondern die Güte. Und das Alles nicht aus Zwang, nicht aus Willkür, als ob auch das Gegentheil statthaben könnte, sondern aus seiner innern, ewigen, ihm wesentlichen Natur, aus ursprünglicher vollkommenster Güte, d. h. Thätigkeit und Wahrheit.*)

Wir nennen die Welt, weil sie eine Wirkung und voll Wirkungen ist, zufällig, aber der Ausdruck ist unpassend und selbst sprachwidrig. Die Wirkung der höchsten Macht, die nach nothwendigen inneren Gesetzen ihres Wesens, mit der vollkommensten Güte und Weisheit wirkt, ist nicht Zufall, so wenig der Verstand Gottes zufällig weise, zufällig gut ist. Er schuf das Mögliche, und einer unendlichen Macht ist alles Mögliche möglich. Diess Alles ist durch Raum und Zeit, durch wesentliche Ordnung, verbunden. Jedes hervorgebrachte Ding ist durch die vollkommenste Individualität bestimmt und mit ihr umschränkt; weder im Ganzen der Welt, noch in ihrem kleinsten Theile ist also Zufall. Ausser dem, was der allmächtig wirkende Geist möglich fand, ist jede Möglichkeit ein Traum, so wie es ausser dem Raum keinen Raum, ausser der Zeit keine Zeit gibt. Gott ist durch keinen Raum ausmessbar, weil er mit keinem Dinge als seines Gleichen existirt. Er ist aber die ewige Ursache.

Die unergründliche Wurzel aller Dinge, so erhaben über unsere Einbildungskraft, dass in ihm aller Raum und alle Zeit, Denkbilder unserer Phantasie, schwinden. Wir endliche Wesen, mit Raum und Zeit umfangen, die wir uns Alles nur unter ihrem Maasse denken, wir können von der höchsten Ursache nur sagen: sie ist, sie wirkt. Aber mit diesem Worte sagen wir Alles. Mit unendlicher Macht, die durch sie die höchste Güte ist, wirkt sie in jedem Punkte des Raumes, in jedem Augenblicke der forteilenden Zeit. Raum und Zeit sind nur uns ein dunkleres oder helleres Bild von Zusammenhang der Wesen nach jener festbestimmten ewigen Ordnung, welche die Eigenschaft und Wirkung der unendlichen Wirklichkeit selbst ist, mithin auf nichts Geringerem als dieser untheilbaren ewigen Unendlichkeit ruht. Kein edleres Gefühl also kennt unser Geist, als, in den uns gegebenen Symbolen der Wirklichkeit, der Ordnung zu folgen, die in dem Verstande des Ewigen war, ist und sein wird.

*) Ebendaselbst S. 175.

Jedes seiner Gesetze ist das Wesen der Dinge selbst, ihnen nicht willkürlich angehängt, sondern eines mit ihnen. Ihr Wesen ist sein Gesetz, sein Gesetz ihr Wesen. Die Verbindung aller ist eine thätige Darstellung seiner Wirksamkeiten und Kräfte. Den Trüglichkeiten der Dichter der Absichten Gottes in seinen Weltbauwerken entgeht der bescheidene Naturforscher und Naturweise, der uns zwar nicht partikulare Willensmeinungen (Absichten, Zwecke) aus der Kammer des göttlichen Rathes verkündigt, aber dafür die Beschaffenheit der Dinge selbst untersucht und auf die ihnen wesentlich eingepflanzten Gesetze merkt. Er sucht und findet indem er die Absichten Gottes zu vergessen scheint, in jedem Gegenstande und Punkt der Schöpfung den ganzen Gott, d. i. in jedem Dinge eine ihm wesentliche Wahrheit, Harmonie und Schönheit, ohne welche es nicht wäre und sein könnte, auf welche also seine Existenz mit innerer, zwar einer vorübergehenden und bedingten, aber in ihrer Art ebenso wesentlichen Nothwendigkeit gegründet ist, als auf welcher unbedingt und ewig das Dasein Gottes ruht. Eben die völlige Abhängigkeit der Dinge von Gott macht ihr Wesen zu nothwendigen Denkbildern seiner Macht, Güte und Schönheit, wie sich diese nur in solchen und keinen andern Erscheinungen offenbaren konnte.

Die Physikotheologie (die Teleologie) wird ihrem Grunde nach darum doch immer bleiben. Die Wahrheit in ihr wird sich sogar noch ungleich mehr veredeln, als sie in den bisherigen teleologischen Lehren anzutreffen war, wenn man statt nach einzelnen kleinen Absichten zu haschen, immer mehr den Blick über das Ganze gewinnt, das bis auf seine kleinsten Verbindungen nur Ein System ist, in welchem sich nach unveränderlichen inneren Regeln die weiseste Güte offenbart. Jedes gefundene wahre Naturgesetz wäre damit eine gefundene Regel des ewigen göttlichen Verstandes, der nur Wahrheit denken, nur Wirklichkeit wirken konnte. Den edelsten Kräften unserer Natur liegt Dasein zu Grunde. Ohne Existenz dächte der Mensch nicht. Folglich muss der Zweck seiner Gedanken sein, Dasein zu enthüllen, das Gegebene als eine Offenbarung Gottes anzunehmen.

Jene menschliche Erkenntniss (Kant's, der Aprioristen) ohne und vor aller Erfahrung, jene sinnlichen Anschauungen ohne und vor aller sinnlichen Empfindung eines Gegenstandes, nach eingepflanzten Formen der Denkkraft, die ihr von Niemand eingepflanzt worden, sind Undinge, die Jedem, der seine eigene Existenz wahrnimmt, den Kopf veröden. Dasein ist ein unzertheilbarer Begriff, Wesen. Es kann so wenig in ein Nichts ver-

wandelt werden, als wenig es ein Nichts ist, oder auch das höchste Dasein, die Gottheit, könnte sich selbst vernichten. Anders ist es mit Erscheinungen, Zusammensetzungen irgend einer Gestalt in dem, was wir Raum und Zeit nennen. Alles, was erscheint, muss verschwinden. Jedes Gewächs der Zeit trägt den Keim der Verwesung in sich, der da macht, dass es in dieser seiner Erscheinung nicht ewig dauere. Was zusammengesetzt ist, wird aufgelöst. Denn eben diese Zusammensetzung und Auflösung heisst Vollendung. Nichts (Seiendes) kann untergehen, nichts vernichtet werden, oder Gott müsste sich selbst vernichten. Da nun im unendlichen Dasein Alles liegt, was sein kann und ist; wie endlos wird die Welt! Endlos nach Raum und Zeit und in sich selbst beständig.

Wir können alles in die Sätze zusammenfassen: 1. Das höchste Dasein hat seinen Geschöpfen das Höchste gegeben, Wirklichkeit, Dasein. 2. Die Gottheit, in der nur Eine wesentliche Kraft ist, die wir Macht, Weisheit und Güte nennen, konnte nichts hervorbringen, als was ein lebendiger Abdruck derselben, mithin selbst Kraft, Weisheit und Güte sei, die ebenso untrennbar das Wesen jedes in der Welt erscheinenden Daseins bilden. 3. Alle Kräfte der Natur wirken organisch. Jede Organisation ist ein System lebendiger Kräfte, die nach ewigen Regeln der Weisheit, Güte und Schönheit einer Hauptkraft dienen. 4. Daher innerer Bestand eines jeglichen Wesens, Vereinigung mit Gleichartigem und vom Entgegengesetzten Scheidung, endlich Verähnlichung mit sich selbst und Abdruck seines Wesens in einem andern. 5. Kein Tod in der Schöpfung, sondern Verwandlung nach dem Gesetze der Nothwendigkeit, nach welchem jede Kraft im Reiche der Veränderungen sich immer neu, immer wirkend erhalten will und also durch Anziehen und Abstossen, durch Freundschaft und Feindschaft ihr organisches Gewand unaufhörlich ändert. 6. Keine Ruhe in der Schöpfung, denn eine müssige Ruhe wäre Tod. Jede lebendige Kraft wirkt und wirkt fort, schreitet weiter und arbeitet sich aus. 7. Je mehr sie sich ausarbeitet, desto mehr wirkt sie auch auf andere organisirend und ihr Bild in andern ausprägend. Aus Chaos wird Ordnung, aus schlafenden Fähigkeiten werden thätige Kräfte. 8. Im Reiche Gottes existirt also nichts Böses, das Wirklichkeit wäre. 9. Zur höchsten Güte dieses Reiches gehört, dass das Entgegengesetzte selbst sich einander helfe und fördere. 10. Auch die Fehler der Menschen sind einem verständigen Geiste gut, inwiefern sie dem Verständigen sich als Fehler zeigen und ihm zu mehrerem Lichte helfen.

Unsere Erde ist ein Stern unter Sternen. Vom Himmel müssen wir anfangen. Die Erde ist nichts durch sich selbst, sondern sie empfängt von himmlischen, durch das ganze Weltall sich erstreckenden Kräften ihre Beschaffenheit und Gestalt, ihr Vermögen zur Organisation und Erhaltung der Geschöpfe. Man muss sie im Chore der Welten betrachten, unter die sie gesetzt ist. Mit unsichtbaren Banden ist sie an ihren Mittelpunkt, die Sonne, gebunden, von der sie Licht, Wärme, Leben und Gedeihen empfängt. Obgleich die Erde unter den Sternen wie ein Staubkorn anzusehen ist, so ist doch der in sich selbst allgenugsamen Natur das Staubkorn so werth als ein unermessliches Ganze.

Da die Erde durch Gesetze bestimmt ist, die im Unermesslichen wirken, so wird es unser Geschäft sein zu fragen, was wir auf dieser Stelle sein sollen. Wir wissen, dass die Erde einer der mittleren Planeten ist, dass sie vielerlei Revolutionen durchlaufen hat, bis sie wurde, was sie jetzt ist, dass sie eine Kugel ist, die sich um sich und gegen die Sonne in schiefer Richtung bewegt, dass sie mit einem Dunstkreise (einer Atmosphäre) umhüllt und im Conflikt mehrerer Sterne (Planeten) ist, dass sie als Erdgebirg über die Wasser- (Meeres-) Fläche hervorragt, und dass die beiden Hemisphären der Erde durch die Strecken der Gebirge ein Schauplatz grosser Verschiedenheit und Abwechselung wurde. So erscheint denn der Erdball als eine grosse Werkstätte zur Organisation sehr verschiedenartiger Wesen. In seiner Schöpfung herrscht eine Reihe aufsteigender Formen und Kräfte. Vom Stein zum Krystall, vom Krystall zu den Metallen. Von den Metallen zur Pflanzenschöpfung, von den Pflanzen zum Thier, von diesem zum Menschen steigt die Form der Organisation: mit ihr werden auch die Kräfte und Triebe des Geschöpfes vielartiger und vereinigen sich alle in der Gestalt des Menschen, sofern diese sie fassen konnte. Wir kennen kein vielartiger und künstlicher (kunstvoller) organisirtes Geschöpf als den Menschen. Er scheint das höchste, wozu eine Erdorganisation gebildet werden konnte.

Durch diese Reihen von Wesen geht eine herrschende Aehnlichkeit der Hauptform, die, auf unzählbare Weise abwechselnd, sich immer mehr der Menschengestalt naht. In der ungebildeten Tiefe, im Reiche der Pflanzen und Pflanzenthiere war sie noch unkenntlich; mit dem Organismus vollkommener Wesen wird sie deutlicher; die Anzahl der Gattungen wird geringer; sie verlor und vereinigte sich zuletzt im Menschen. Wie die Gestalten, so näherten sich auch die Kräfte und Triebe dem Menschen. Von der Nahrung und Fortpflanzung der Gewächse stieg der Trieb zum

Kunstwerk der Insekten, zur Haus- und Muttersorge der Vögel und Landthiere, endlich sogar zu den menschenähnlichen Gedanken und zu eigenen selbsterworbenen Fertigkeiten, bis sich zuletzt alles in der Vernunftfähigkeit, Freiheit und Humanität der Menschen vereinigte. Je organisirter ein Geschöpf ist, desto mehr ist sein Bau aus den niedrigeren Reichen zusammengesetzt. Unter der Erde fängt diese Vielartigkeit an und wächst hierauf durch Pflanzen, Thiere, bis zum vielartigsten Geschöpfe, dem Menschen. Sein Blut und seine vielnamigen Bestandtheile sind ein Compendium der Welt: Kalk der Erde, Salze und Säuren, Oel und Wasser, Kräfte der Vegetation, die Reize der Empfindungen sind ihm organisch vereint und in einander verwebt. Durch diese Thatsachen werden wir dazu geführt, auch ein Reich unsichtbarer Kräfte anzunehmen, das in ebendemselben genauen Zusammenhange und dichten (nahen) Uebergang steht, wie wir es in den äusseren Bildungen wahrnehmen.

Es herrscht also nicht nur ein Zusammenhang, sondern auch eine aufsteigende Reihe von Kräften im unsichtbaren Reiche der Schöpfung, da wir diese in ihrem sichtbaren Reiche, in den organisirten Formen vor uns wirken sehen. Ja, unendlich inniger, steter und fortgehender muss dieser unsichtbare Zusammenhang sein, als ihn unserem stumpfen Sinne die Reihe äusserer Formen zeigt. Denn was ist eine Organisation als eine Masse unendlich vieler zusammengedrängter Kräfte, deren grösster Theil eben des Zusammenhangs wegen von andern Kräften eingeschränkt, unterdrückt oder wenigstens unsern Augen so versteckt wird, dass wir die einzelnen Wassertropfen nur in der dunklen Gestalt der Wolken, d. i. nicht in einzelnen Wesen selbst, sondern nur das Gebilde sehen, das sich zur Nothdurft des Ganzen so und nicht anders organisiren musste.

II.

Der Affe ahmt Alles nach und muss also zu tausend Combinationen sinnlicher Ideen in seinem Gehirn geschickt sein, deren kein anderes Thier fähig ist. Denn weder der weise Elephant, noch der gelehrige Hund thut, was er zu thun vermag: er will sich vervollkommnen. Aber er kann nicht: die Thüre ist zugeschlossen. Die Verknüpfung fremder Ideen zu den seinen und gleichsam die Besitznehmung des Nachgeahmten in seinem Gehirn ist unmöglich. Was fehlte also dem menschenähnlichsten Geschöpf, dass es nicht

Mensch ward? Nach dem Stufengang von Organisationen, den uns die Natur vor Augen gelegt hat, kann es nur in dem von dem Bau des Gehirns abhängigen Mangel der aufrechten Gestalt des Affen liegen (?). Es fehlte wegen dieses Mangels die vollkommenere Ausarbeitung seiner Theile und Säfte und die schönere Lage und Proportion derselben zur Empfängniss geistiger Empfindungen und Ideen in der glücklichsten Lebenswärme.

Da der Zweck der Organisation auf Empfindung, auf Wohlsein, auf Glückseligkeit des Geschöpfes geht, so muss das Haupt endlich das sicherste Archiv werden, in dem wir die Gedanken der Gehirntafeln finden. Erst im Menschen hat die Natur das Ziel der Organisation erreicht. Das untheilbare Werk der Ideenbildung im Menschen lässt sich nicht in einzelnen materiellen Theilen des Gehirns materiell und zerstreut aufsuchen. Die Fähigkeiten des Geistes können nicht örtlich von einander getrennt sein. Die heilige Werkstätte der Ideen, das innere Gehirn, wo sich die Sinne einander nähern, ist daher als die Gebärmutter anzusehen, in der sich die Frucht der Gedanken unsichtbar und unzertheilt bildet. Fehlen dem Gehirn wesentliche Theile oder feinere Säfte, nehmen gröbere Sinne den Platz ein, oder findet es sich in einer verschobenen zusammengedrückten Lage, so ist die Folge, dass jene feine Zusammentreffung der Ideen nicht stattfindet, dass das Geschöpf ein Knecht der Sinne bleibt. Der Vorzug des Menschen in seiner Gehirnbildung hängt offenbar von seiner vollkommenen Organisation im Ganzen und zuletzt von seiner aufrechten Stellung ab. Aber im Inneren liegt der Grund des Aeusseren, weil durch organische Kräfte alles von innen heraus gebildet wird.

Blicke also auf gen Himmel, o Mensch, und erfreue dich schaudernd deines unermesslichen Vorzugs, den der Schöpfer der Welt an deine aufrechte Gestalt geknüpft hat. Gingest du wie ein Thier gebückt, wäre dein Haupt für Mund und Nase geformt und danach der Gliederbau geordnet, wo bliebe deine höhere Geisteskraft, das Bild der Gottheit, unsichtbar in sich gesenkt? Durch die Bildung der Glieder zum aufrechten Gange bekam das Haupt des Menschen seine schöne Stellung und Richtung. Damit gewann das Hirn völligen Raum, sich auszubreiten und seine Zweige abwärts zu senden. Gedankenreich wölbte sich die Stirne, die thierischen Organe traten zurück, es ward eine menschliche Bildung. Der Mensch ist organisirt zu feineren Sinnen, zur Kunst und zur Sprache, zu feineren Trieben und zur Freiheit, zur zartesten Gesundheit und zugleich zur Dauer, mithin zur Ausbreitung über die ganze Erde und endlich zur Humanität und

Religion. Damit ist eng verknüpft, dass er zur Hoffnung der Unsterblichkeit gebildet ist. Aller Zusammenhang der Kräfte und Formen ist weder Rückgang noch Stillstand, sondern Fortschreitung. Nichts in der Welt steht still. Alles strebt und rückt weiter. Könnten wir die erste Periode der Schöpfung durchsehen, wie ein Reich der Natur auf das andere gebaut ward, welche Progression fortstrebender Kräfte würde sich in jeder Entwickelung zeigen! Als die Thore der Schöpfung geschlossen wurden, standen die einmal gewählten Organisationen als bestimmte Wege und Pforten da, auf denen sich künftig in den Grenzen der Natur die niederen Kräfte aufschwingen und weiter bilden sollten. Neue Gestalten erzeugten sich nicht mehr; es wandeln und verwandeln sich aber durch dieselbe untere Kräfte, und was Organisation heisst, ist eigentlich nur Leiterin derselben zu einer höheren Bildung. Durch die Pflanze geht es zum Thier, durch das Thier zum Menschen. Das Menschengeschlecht lässt sich als der grosse Zusammenfluss niederer organischer Kräfte ansehen, die in ihm zur Bildung der Humanität kommen sollten. Aber der Mensch geht weder mehr rückwärts zum Thier, zur Pflanze, und er steht auch nicht still, sondern rückt weiter. Die menschliche Seele denkt nicht durch die Bestandtheile, in die das Hirn aufgelöst werden kann. Es ist nur eine unphysiologische Vorstellung, sich das Gehirn als einen Selbstdenker, den Nervensaft als einen Selbstempfinder zu denken. Es sind vielmehr eigene psychologische Gesetze, nach denen die Seele ihre Vorstellungen vornimmt und ihre Begriffe verbindet. Dass es ihrem Organe gemäss und demselben harmonisch geschehe, dass, wenn das Werkzeug nichts taugt, auch die Künstlerin nichts thun könne etc., diess leidet keinen Zweifel, ändert aber nichts im Begriff der Sache. Diess beweist sich schon daraus, dass der Gedanke, ja die erste Wahrnehmung ganz ein anderes Ding ist, als was ihr der Sinn zuführt. Nennen wir es Bild, so ist doch das Bild der Seele ein geistiges, von ihr selbst bei Veranlassung der Sinne geschaffenes Wesen. Der körperliche Sinn lernt nichts. Denn das Bild malt sich den ersten Tag aufs Auge, wie es sich am letzten des Lebens malen wird. Aber die Seele durch den Sinn lernt messen, vergleichen, geistig empfinden. Körper und Seele sind verschieden wie Organ und Kraft (Kraftwesen, Monade). Das Wort erinnert an die Idee und bringt sie aus einem andern Geiste zu uns herüber; aber es ist sie nicht selbst, und eben so wenig ist das materielle Organ Gedanke.

Wie der Leib durch Speise zunimmt, so unser Geist durch Ideen, ganz nach den Gesetzen der Assimilation, des Wachsthums

und der Hervorbringung, nur nicht auf eine körperliche, sondern auf eine ihm eigene (geistige) Weise. Das hellere Bewusstsein ist der Seele auf eine geistige Weise und zwar durch die Humanität erst zugebildet worden. Nichts gewährt dem Menschen ein so geistiges Gefühl seines Daseins als Erkenntniss einer Wahrheit, die er selbst errungen hat, die seiner innersten Natur ist und bei der ihm oft alle Sichtbarkeit verschwindet. Der Mensch vergisst sich selbst, er verliert das Maass der Zeit und seiner sinnlichen Kräfte, wenn ihn ein hoher Gedanke aufruft und er denselben verfolgt. Die scheusslichsten Qualen des Körpers haben durch eine einzige lebendige Idee unterdrückt werden können, die damals in der Seele herrschte. Menschen, die von einem Affekte, besonders von dem lebhaftesten, reinsten, der Liebe Gottes ergriffen wurden, haben Leben und Tod nicht geachtet und sich in diesem Abgrunde aller Ideen wie im Himmel gefühlt. Das gemeinste Werk wird uns schwer, sobald es nur der Körper verrichtet; aber die Liebe macht uns das schwerste Geschäft leicht und gibt uns zur langwierigsten Bemühung Flügel. Wer von diesem inneren (geistigen Leben überzeugt ist, dem werden alle äusseren Zustände, in welchen sich der Körper wie alle Materie unablässig verändert, mit der Zeit nur Uebergänge, die sein Wesen nicht angehen. Er schreitet aus dieser Welt in jene so unvermerkt, wie er aus Nacht in Tag und aus einem Lebensalter ins andere schreitet. Im balsamischen Schlafe, dem Bruder des Todes, ruhen die Nerven und Muskeln und die sinnlichen Empfindungen, und dennoch denkt die Seele fort in ihrem eigenen Lande. Sie ist nicht abgetrennter vom Körper, als sie wachend war, wie die im Traume oft eingemischten Empfindungen beweisen, und dennoch wirkt sie, nach eigenen Gesetzen, auch im tiefsten Schlafe fort. Da alle Ursachen des Schlafes ein Analogon des Todes sind, warum sollten es nicht auch seine geistigen Symptome sein? So bleibt uns die Hoffnung, dass auch der Todesschlaf nur das Fieber des Lebens kühle, die einförmige Bewegung umlenke, manche Wunden heile und die Seele zu einem frohen Erwachen, zum Genuss eines neuen Jugendmorgens bereite. Und so ist unsere Humanität nur Vorübung, die Knospe zu einer künftigen Blume. Der Zweck unseres jetzigen Daseins ist auf Bildung zur Humanität gerichtet. Aber wer unter den Sterblichen kann sagen, dass er das reine Bild der Menschheit, das in ihm liegt, erreiche oder erreicht habe? Somit geht dieser Zweck über unser (irdisches) Dasein hinaus, und die Erde ist nur ein Uebungsplatz, eine Vorbereitungsstätte. Auf der Erde musste freilich noch viel Niedriges dem Erhabensten zuge-

sellt werden, und der Mensch im Ganzen ist nur eine kleine Stufe über das Thier erhoben. Auch unter den Menschen selbst musste die grösseste Verschiedenheit stattfinden, da Alles auf der Erde so vielartig ist und in manchen Gegenden und Zuständen unser Geschlecht so tief unter dem Joch des Klima und der Nothdurft liegt.

Der Entwurf der bildenden Vorsehung musste also alle diese Stufen, diese Zonen, diese Abartungen mit einem Blicke umfasst haben und den Menschen in ihnen allen weiter zu führen wissen, wie er die niedrigen Kräfte allmälig zu ihnen unbewusst höher führt. Der Mensch soll sich den höheren Grad des Lichtes und der Sicherheit durch Uebung selbst erwerben, damit er unter der Leitung seines Vaters ein edler Freier durch eigene Bemühung werde, — und er wird es werden. Auch der Menschen-Aehnliche wird Mensch sein. Auch die durch Kälte und Sonnenbrand erstarrte und verdorrte Knospe der Humanität wird aufblühen zu ihrer wahren Gestalt, zu ihrer eigentlichen und ganzen Schönheit.

Die Gestalt jener Welt hat uns der gute Schöpfer verborgen, um weder unser schwaches Gehirn zu betäuben, noch zu ihr eine falsche Vorliebe zu reizen. Wenn wir indess den Gang der Natur bei den Geschlechtern unter uns betrachten und bemerken, wie die Bildnerin Schritt vor Schritt das Unedlere wegwirft und die Nothdurft mildert, wie sie dagegen das Geistige anbaut, das Feine feiner ausführt und das Schönere schöner belebt, so können wir ihrer unsichtbaren Künstlerhand gewiss zutrauen, dass auch die Efflorescenz unserer Knospe der Humanität in jenem Dasein gewiss in einer Gestalt erscheinen werde, die eigentlich die wahre göttliche Menschengestalt ist und die kein Erdensinn sich in ihrer Herrlichkeit und Schöne zu dichten vermöchte.

Alles ist in der Natur verbunden. Ein Zustand strebt zum andern und bereitet ihn vor. Wenn also der Mensch die Kette der Erdorganisation als ihr letztes und höchstes Glied schloss, so fängt er auch eben dadurch die Kette einer höheren Gattung von Geschöpfen als ihr niedrigstes Glied an, und so ist er wahrscheinlich ein Mittelring zwischen zwei in einander greifenden Systemen der Schöpfung. Auf der Erde kann er in keine Organisation mehr übergehen, oder er müsste rückwärts und im Kreise herumtaumeln. Still stehen kann er nicht, da keine lebendige Kraft im Reiche der wirksamsten Güte ruht. Also muss ihm eine Stufe bevorstehen, die so dicht an ihm und doch über ihm so erhaben ist, als er, mit dem edelsten Vorzuge geschmückt, an das Thier grenzt. Als Thier dient er der Erde und hangt an ihr als seiner Wohnstätte. Als Mensch hat er den Samen der Unsterb-

lichkeit in sich, der einen andern Pflanzgarten fordert. Als Thier kann er seine Bedürfnisse befriedigen; sobald er aber eine edlere Anlage verfolgt, findet er überall Unvollkommenheiten und Stückwerk. Das Edelste ist auf der Erde nie ausgeführt worden, das Reinste hat selten Bestand und Dauer gewonnen: für die Kräfte unseres Geistes und Herzens ist dieser Schauplatz immer nur eine Uebungs- und Prüfungsstätte. Wir kommen und gehen, jeder Augenblick bringt Tausende her und nimmt Tausende hinweg von der Erde: sie ist eine Herberge für Wanderer, ein Irrstern, auf dem Zugvögel ankommen und wegeilen. Das Thier lebt sich aus, oder wenn nicht, höheren Zwecken zufolge, so ist doch sein innerer Zweck erreicht. Der Mensch allein ist im Widerspruch mit sich und mit der Erde, weil das nach seiner geistigen Anlage unausgebildetste Erdenwesen. Die Ursache davon ist offenbar die, dass sein Zustand, der letzte für diese Erde, zugleich der erste für ein anderes Dasein ist.

Der grösseste Theil des Menschen ist Thier; zur Humanität hat er bloss die Fähigkeit auf die Welt gebracht, und sie muss ihm durch Mühe und Fleiss erst angebildet werden. Wie Wenigen nun ist es auf die rechte Weise angebildet worden! Und auch bei den Besten, wie fein und zart ist die in ihnen aufgepflanzte göttliche Blume! Das Leben ist also ein Kampf und die Blume der reinen, unsterblichen Humanität eine schwer errungene Krone. Den Läufern steht das Ziel am Ende; den Kämpfern um die Tugend wird der Kranz im Tode. Da wahrscheinlich der künftige Zustand so aus dem jetzigen hervorgeht, wie der unsrige aus dem Zustande niedrigerer Organisationen, so ist ohne Zweifel auch das Geschäft desselben näher mit unserem jetzigen Dasein verknüpft, als wir denken. Der höhere Garten blüht nur durch die Pflanzen, die hier keimten und unter einer reichen Hülle die ersten Sprösschen trieben. Ist nun Geselligkeit, Freundschaft, wirksame Theilnehmung beinahe der Hauptzweck, worauf die Humanität in der ganzen Geschichte der Menschheit angelegt ist, so muss diese schönste Blüthe des menschlichen Lebens nothwendig dort zu der erquickenden Gestalt, zu der umschattenden Höhe gelangen, nach der in allen Verbindungen der Erde unser Herz vergebens dürstet. Unsere Brüder der höheren Stufe lieben uns daher gewiss mehr und reiner, als wir sie suchen und lieben können. Denn sie übersehen unsern Zustand klarer, der Augenblick der Zeit ist ihnen vorüber, alle Disharmonien sind aufgelöst, und sie erziehen an uns vielleicht unsichtbar ihres Glückes Theilnehmer, ihres Geschäftes Brüder. Nur einen Schritt weiter, und der gedrückte Geist kann

freier athmen, das verwundete Herz ist genesen. Sie sehen den Schritt herannahen und helfen dem Gleitenden mächtig hinüber.

„Ich kann mir also auch nicht vorstellen, dass, da wir eine Mittelgattung von zwei Klassen und gewissermaassen die Theilnehmer beider sind, der künftige Zustand von dem jetzigen so ferne und ihm so ganz unmittheilbar sein sollte, als das Thier im Menschen gern glauben möchte. Vielmehr werden mir in der Geschichte unseres Geschlechts manche Schritte und Erfolge ohne höhere Einwirkung unbegreiflich; dass z. B. der Mensch sich selbst auf den Weg der Kultur gebracht, und ohne höhere Anleitung sich Sprache und die erste Wissenschaft erfunden habe, scheint mir unerklärlich und immer unerklärlicher, je einen längeren rohen Thierzustand man bei ihm voraussetzt. Eine göttliche Haushaltung hat gewiss über dem menschlichen Geschlecht von seiner Entstehung an gewaltet und hat es auf die ihm leichteste Weise zu seiner Bahn geführt. Je mehr aber die menschlichen Kräfte selbst in Uebung waren, desto weniger bedurften sie theils dieser höheren Beihülfe, aber desto minder wurden sie ihrer fähig, obgleich auch in späteren Zeiten die grössesten Wirkungen auf der Erde durch unerklärliche Umstände entstanden sind. Selbst Krankheiten waren dazu oft Werkzeuge. Denn wenn das Organ aus seiner Proportion mit anderen gesetzt und also für den gewöhnlichen Kreis des Erdenlebens unbrauchbar geworden ist, so scheint es natürlich, dass die innere rastlose Kraft sich nach anderen Seiten des Weltalls kehre und vielleicht Eindrücke empfange, deren eine ungestörte Organisation nicht fähig war, deren sie aber auch nicht bedurfte. Wie dem aber auch sei, so ist es gewiss ein wohlthätiger Schleier, der diese und jene Welt absondert, und nicht ohne Ursache ist es so still und stumm um das Grab eines Todten. Der gewöhnliche Mensch auf dem Gange seines Lebens wird von Eindrücken entfernt, deren ein einziger den ganzen Kreis seiner Ideen zerrütten und ihn für diese Welt unbrauchbar machen würde. Kein nachahmender Affe höherer Wesen sollte der zur Freiheit erschaffene Mensch sein, sondern auch, wo er geleitet wird, im glücklichen Wahne stehen, dass er selbst handle. Zu seiner Beruhigung und zu dem edlen Stolz, auf dem seine Bestimmung ruht, ward ihm der Anblick edlerer Wesen entzogen, denn wahrscheinlich würden wir uns selbst verachten (geringschätzen), wenn wir diese kennten. Der Mensch soll also in seinen künftigen Zustand nicht hineinschauen, sondern sich hineinglauben.“*)

*) Ideen zur Geschichte der Menschheit. Erster Theil, 1.—5. Buch. Herder's S. Werke. Abtheilung: Zur Philosophie und Geschichte, 4. Theil.

In einem Anhang zu den Ideen der Geschichte der Menschheit, betitelt: „Proscenien zur Geschichte der Menschheit", handelt Herder über der Unsterblichkeitslehre verwandte Themata, aus denen wir die Briefe: „Blicke in die Zukunft der Menschheit" hervorheben, worin sich Herder über die Palingenesie (das Wiederkommen der Seelen) verbreitet. Ihnen folgen drei Gespräche über die Seelenwanderung.*) Herder knüpft zunächst an die bekannten Aeusserungen Lessing's in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" und führt zum Beweise, dass sie nicht apodiktisch, sondern gymnastisch gewesen seien, spätere Erklärungen Lessing's an, die sich in die Worte zusammenfassen lassen: „dass man die Menschen von der Begierde, ihr Schicksal in jenem Leben zu wissen, ebenso abhalten sollte, als man ihnen abräth, zu forschen, was ihr Schicksal in diesem Leben sei." Diese Erinnerung Herder's wäre nur dann von Gewicht, wenn sich erweisen liesse, dass Lessing die Seelenwanderung auch von Oben nach Unten und im Kreise gelehrt hätte. Denn die von Unten nach Oben theilt ja Herder mit Lessing. Aber der Erweis, dass Herder Lessing mit Recht jene dreifache Form der Seelenwanderung zugeschrieben habe, ist ganz und gar nicht erbracht. Nachdem Herder die Entstehung der Lehre von der Seelenwanderung sammt der Lehre des öfteren Wiederkommens der Menschen in dieses Leben scharfsinnig zu erklären versucht hat, wendet er sich mit triftigen Gründen gegen dieselben. Wir heben aus diesen trefflichen Erörterungen nur einige Hauptgedanken aus. „Soll diess (angebliche Gesetz, wonach die Seelen auf und nieder flössen) ein moralisches Gesetz sein, so ist der Glaube der Seelenwanderung eher beunruhigend als erklärend. Warum büsst dieser Unglückliche, ohne dass er weiss, warum er büsse? Der leidenschaftlosen Seele der Welt ist an seiner Büssung, an Rache und Genugthuung nicht gelegen. Und wie hart büsst er, moralisch betrachtet! Er, der nicht mehr Mensch ist, soll für das büssen, was er als Mensch that, in einem Zustande, der ihm alle Fähigkeit abschneidet, moralisch, d. i. bessernd und versöhnend zu handeln. Und wie leicht büsst er doch, ohne Moralität betrachtet! Der ehemalige Tiger im Menschengeschlecht ist jetzt ein wirklicher Tiger, ohne Pflicht und Gewissen, die ihn einst doch zuweilen quälten. Jetzt schiesst er los und zerfleischt mit Durst, Hunger und Appetit, aus innerem, nun erst ganz gestilltem Triebe. Das wünschte, das wollte ja der menschliche Tiger! Statt gestraft

*) S. Werke Herder's. Abtheilung: Zur Philosophie und Geschichte, 8. Theil, 150—242.

zu sein, ist er belohnt; er ist, was er sein wollte und einst in der Menschengestalt sehr unvollkommen war. Hinweg also mit der Seelenwanderung als einer Büssungshypothese . . . Erläuterte sie etwa das Unglück der Elenden, der Gebrechlichen, der Unterdrückten? Nichts weniger. Vielmehr erbittert sie gegen das Schicksal, das also rächt und straft. Sünden der Eltern an Kindern, Vergehungen eines vorigen Lebens, die uns die Anwendung und den Genuss des Gegenwärtigen rauben! Dazu unbewusst rauben, ohne dass ein vernünftiger, bessernder Zweck erreicht werde. Ueberhaupt ist der Begriff einer rächenden Gottheit, die da rächt, ohne zu bessern, ein Unbegriff, ein hässlicher und verächtlicher Gedanke.“ Wo möglich noch stärker äussert sich Herder in folgenden Worten (S. 163): „Eine Hypothese also, die uns das Leben zum blinden Kinderspiel oder zur Fallbrücke macht, die uns veranlasst, wider die Vorsehung entweder als unbillig Verworfene schmerzhaft zu murren, oder sie wie verzogene Lieblinge bübisch zu äffen und zu missbrauchen, eine Hypothese, die uns zum Neide, zum Stolz, zum Trübsinn, Trägheit und Misstrauen verführt, und uns den klaren Anblick der Dinge, wie sie sind und werden, hinwegnimmt, eine solche Dichtung ist kein glücklicher Traum.“ Die einzige Palingenesie, die Noth thut, ist nach Herder die Selbstpalingenesie (die geistig-moralische Wiedergeburt). Palingenesirt Euch selbst, ruft Herder den Menschen zu, so darf Euch das Schicksal nicht palingenesiren. Es muss (soll) eine grosse Palingenesie der Gesinnungen unseres Geschlechtes vorgehen, damit unser Reich der Macht und Klugheit auch ein Reich der Vernunft, der Billigkeit und Güte werde.*) Trotz dieser scharfen Abweisungen der fraglichen Hypothese im Allgemeinen will Herder doch die Möglichkeit der Wiederkehr von Seelen nach besonderer Bestimmung der Vorsehung nicht unbedingt und apodiktisch verwerfen, wenn er sagt: „das innere Zeughaus der Naturkräfte kennen wir nicht, wissen also auch nicht, woher die Vorsehung die Geister nimmt, die sie zur Fortleitung und Entwickelung dieses allgemeinen Knotens menschlicher Dinge bestimmt hat. Nimmt sie solche aus älteren Zeiten, so sende sie uns keine Cäsar's, Attila's, Tigelline's, sondern grosse und gute Menschen.“ Herder kann sich, diesem Zuge vielleicht nur für einen Augenblick nachgebend, nicht enthalten, hinzuzufügen: „Und auch Er komme uns bald zurück, der die ‚Erziehung des Menschengeschlechts‘ als einen schönen Traum vortrug, Er, den wir sehr vermissen, und an dessen Statt

*) Vergl. S. Werke Baader's XII, 175.

wir dem Hades hundert luftige Schatten gern zusenden möchten.“ Wäre ein solcher Zurückrufungswunsch erlaubt, so würden wir ihn auf Leibniz, Kant, Herder, Fichte, Schelling, Hegel, Baader, Schleiermacher, Krause ausdehnen, gerne aber dem Jenseits die L. Feuerbach, Strauss, Schopenhauer etc. lassen, schon weil zu hoffen, dass sie dort leichter fortschreiten würden, als es ihnen hienieden gelingen möchte. Nachdem Herder seinem Unmuth über seine Zeitgenossen noch damit Luft gemacht hat, dass er sich dünken lässet, er höre die Stimme Lessing's rufen: „Zu Euch komme ich nicht wieder. Stellt eure Bibliotheken, wie ihr wollt; schreibt Komödien, Dramaturgien, Briefe — ich komme nicht wieder, fährt er denkwürdig fort: „Und würde er (Lessing) nicht zu mir sprechen, was nach Franklin jener Amerikaner zum Missionär sagte: „„Unhöflicher! ich erzähle dir ein Märchen, und du nennst es Unwahrheit?““ Nicht Unwahrheit, Lieber, sondern nur Märchen, wie du es selbst gegeben. Auch mir wäre es lieb, wenn sich dein Traum auf's Beste realisirte, und ich viele Solon's und Pythagoras', Platon's und Antonine, Sarpi's und Fenelon's um mich erblickte, die menschlichen Bären, Lüchse und Füchse dagegen, ihrer charakteristischen Gestalt wiedergegeben, jeden in seinem natürlichen Elysium wüsste. — Ueber ein Märchen lässt sich überhaupt viel sagen, obwohl für und wieder nichts erweisen. Es kann gut und schlecht angewendet werden; mag's Jeder glauben, wer will, Glauben und Aberglauben tadelt man nicht in guter Gesellschaft.“ —

III.

Nach einem Anhang: „Erläuternde Belege der Denkart, die zum Glauben einer Metempsychose geneigt macht“, — aus dem unglaublich reichen Schatze seiner Belesenheit — folgen zum Schlusse die drei Gespräche über die Seelenwanderung. Die Gesprächsführer sind Charikles und Theages, wahrscheinlich nicht ohne Beziehung so gewählt. Charikles vertheidigt die Seelenwanderung überhaupt, Theages sucht sie in dieser Ausdehnung zu widerlegen, einzuschränken. Hier tritt uns sogleich bemerkenswerth entgegen, dass Theages (Herder) eine dreifache Seelenwanderungslehre unterscheidet: eine von Unten herauf, eine andere von Oben hinab rückwärts und eine dritte in die Runde umher. Die erste nimmt an, dass niedrigere Keime von Leben zu höheren verfeinert werden, z. B. wenn die Seele der Pflanze Thier, die Seele des

Thieres Mensch würde; die zweite ist die Brahminen-Hypothese: dass gute Menschen zur Belohnung Kühe, Schafe, weisse Elephanten, böse Menschen zur Strafe Tiger und Schweine werden. Die dritte sei eben die in die Runde. Theages erklärt gleich die erste hinaufwärts für sehr wahrscheinlich, und wenn sie es sei, die zweite und dritte zerstörend. Ist, sagt Theages, der Weg hinaufwärts bei allem Lebenden Gesetz der Natur, so kann nichts zurück- oder ewig im Kreise umhergehen, so muss auch der Mensch vorwärts. Bei ihm als dem obersten Gliede der Kette kann die Schnur nicht abreissen: er ist ein Wesen und muss, wenn es fortgeht, nach dem allgemeinen Gesetz der Natur, mit fortgehen. Der zweiten und dritten Hypothese setzt er verschiedene Gründe entgegen. Vor Allem den, dass von den bekannten grossen Männern der Geschichte sich nicht ein einziger finde, von dem sich erwünschen oder auch nur vermuthen liesse, dass er, um der Mann zu sein, der er war oder ist, nothwendig etlichemal im Menschen-Mutterleibe gewesen sein müsste. Von allen diesen habe keiner gefühlt, sie hätten ohne das nicht die werden können, die sie zu sein sich bestrebten, ihr Werden sei ganz wohl ohne diese Hypothese zu erklären. Dass grosse Geister im Ganzen selten seien, so wie dass zu gewissen Epochen eine Anzahl grosser Geister auf einmal erschienen, beweise nichts für die Seelenwanderung. Theages streift ans Humoristische, wenn er bemerkt, auch unter den Thieren gebe es in jedem Geschlecht grosse Stufen und Unterschiede von Fähigkeiten, die nur diejenigen näher zu bemerken pflegten, die mit einem solchen Geschlecht gleichsam vertraulich leben. Seien desshalb diese Thiere auch gewandert? Habe der gescheidtere Hund oftmals Hund sein müssen, um, was er sei, zu werden? Charikles möge die Menschheit menschlich ansehen, und sie werde ihm menschlich erscheinen. Bei näherer Betrachtung ihres Werdens werde es überflüssig, ja seltsam erscheinen, über das Meer zu fahren, um Schatten herbeizuholen. Er halte es über unsere Sphäre, ins Unsichtbare hin dem Finger der Gottheit nachtappen zu wollen, wann und wie er Menschen geboren werden lasse. Das Wiederkommen von Menschen müsste m e r k l i c h geworden sein, wenn die Seelenwanderung von Oben und in die Runde für mehr als Fiktion zu erachten sein sollte. Theages wird wieder humoristisch, wenn er die Bemerkung hinwirft: „Ja, wenn mit dem Wiederkommen der menschliche Verstand und der moralisch feine Sinn, die innere Thätigkeit und Elasticität der Menschen gar w ü c h s e: Himmel! wie vortreffliche Menschen müssten wir haben an denen, die schon zehnmal dagewesen wären!“ Das Weitere des ersten

Gesprächs ist nicht wichtig genug, um uns darauf einzulassen, doch mag es immerhin dem Nachlesen empfohlen werden.

Im zweiten Gespräche weist Theages vor Allem darauf hin, dass die (christliche) Religion nichts von der Seelenwanderung wisse; dass es genug für den Menschen sei, einmal auf der Erde gelebt zu haben, in diesem steten Zirkel von köstlichen Freuden und Leiden, Mühe und Arbeit. „Und wir wollten den Unglücklichen tausendmal den Kreisgang gehen lassen, wenn er sich freut, ihn nur einmal durchgekommen zu sein?“ Im Laufe der (irdischen) Natur gebe es kein Beispiel einer Wiederkehr derselben Erscheinung, derselben Pflanze, desselben Thieres; und der Mensch sollte allein das Beispiel eines ixionisch-tantalischen Danaiden-Schicksals sein? Die öftere Wiederkehr würde ein langsames Fortrücken sein, auf dem uns das Schicksal als Phrygier behandelte, die immer nur hintennach klug werden etc. Alles in der Welt brauche der Mensch doch nicht zu erfahren. Kein Kluger werde z. B. sich die Pest wollen einimpfen lassen, damit er doch auch wisse, wie es mit ihr stehe. Es gezieme sich für den Menschen, sich seines gottverliehenen Daseins zu freuen und Gott zu vertrauen, dass er ihn auch hinaus und weiter zu führen wissen werde. Die Ungleichheiten der Menschen würden durch die Wiederkehr auf die Erde nicht erklärt, sondern seien in dem Plan der Schöpfung gelegen. Durch hundert Thore dränge Alles in das Reich Gottes und durch hunderttausend auf allen Stufen wieder hinaus, aufwärts, vorwärts! So verschieden diese Welt, so verschieden werde auch die künftige sein, wenn nicht, desto besser.

Man finde hier Glückseligkeit, wo sie oft nicht gesucht werde, Schönheit unter ihr scheinbar fremdester Hülle, Weisheit und Tugend in rauhen, verachteten Gestalten. Wer in der einen Tracht nicht rechtschaffen werden wollte, werde es in der andern schwerlich werden. Wenigstens müsse er es nicht werden dürfen (soll wohl heissen: wenigstens dürfe er es nicht werden müssen); sonst sei alle Moralität freier Handlungen hin.

Theages besorgt, die Wiederkehr- (Reincarnations-) Hypothese führe zur Willensfreiheits-Leugnung, Determinismus, zum Fatalismus. Die Betrachtung, wie niedrig, klein und verschwindend der Punkt unseres Erdenthales sei gegenüber der unermesslichen Pracht und Herrlichkeit aller Sterne, Sonnen und Welten, leitet Theages zu begeisterten Gedankenreihen, die mit den eigenen Worten wiedergegeben werden wollen, da ihre Schönheit durch jede Abkürzung beträchtlich verlieren würde: „Was denken Sie, sagte Theages, jetzt von ihrem Principio Minimi, nach welchem Sie

(Charikles) sich immer auf der Erde umhertummeln wollen und an diess Staubkorn geheftet sind? Sehen Sie gen Himmel, Gottes Sternenschrift, die Urkunde unserer Unsterblichkeit, die glänzende Charte unserer weiteren Wallfahrt! Wo endet das Weltall? und warum kommen von dorther, vom fernsten Stern, zu uns Strahlen hinunter? warum sind dem Menschen die Blicke und der flammende Flug unsterblicher Hoffnungen gegeben? warum deckt uns Gott, wenn wir den Tag über vom Strahl der Sonne ermattet und an unsern Staubklump gefesselt waren, Nachts dieses hohe Gefilde unendlicher ewiger Aussichten auf? Verloren stehen wir im Heer der Welten Gottes, im Abgrund unserer Unendlichkeit ringsum verloren! — Und was sollte meinen Geist an diess träge Staubkorn fesseln, sobald mein Leib, diese Hülle, herabsinkt? Alle Gesetze, die mich hier festhalten, gehen offenbar nur meinen Leib an: er ist aus dieser Erde gebildet, und er muss wieder zu dieser Erde werden. Gesetze der Bewegung, Druck der Atmosphäre, alles fesselt ihn, nur ihn hienieden. Der Geist, einmal entronnen, einmal der zarten und so festen Bande los, die ihn durch Sinne, Triebe, Neigungen, Pflicht und Gewohnheit an diesen kleinen Kreis der Sichtbarkeit knüpfen: welche irdische Macht könnte ihn festhalten? welch' ein Naturgesetz ist entdeckt, das Seelen, in dieser engen Rennbahn sich umherzudrehen, zwänge? Sogar über die Schranken der Zeit ist unser Geist weg: er verachtet Raum und die träge Erdenbewegung: entkörpert ist er sogleich an seinem Ort, in seinem Kreise, in dem neuen Staat, dazu er gehört. Vielleicht ist dieser um uns, und wir kennen ihn nicht: vielleicht ist er uns nahe, und wir wissen nichts von ihm, ausser etwa in einigen Augenblicken seliger Ahnung, da ihn die Seele, oder er die Seele, gleichsam herbeizieht. Vielleicht sind uns auch Ruheörter, Gegenden der Zubereitung, andere Welten bestimmt, auf denen wir, wie auf einer goldenen Himmelsleiter, immer leichter, thätiger, glückseliger zum Quell alles Lichtes emporklimmen, und den Mittelpunkt der Wallfahrt, den Schooss der Gottheit, immer suchen und nie erreichen: denn wir sind und bleiben eingeschränkte, unvollkommene oder endliche Wesen. Wo ich indessen sei, und durch welche Welt ich geführt werde, bin und bleibe ich immer an der Hand des Vaters, der mich hierher brachte und weiter ruft: immer also in Gottes unendlichem Schosse.“ Jedenfalls, sagt Theages weiterhin, ist unser Erdenleben eine enge Sphäre und wir können ihr, so lange wir hier sind, nicht entweichen.

Aber wenn der Tod den Kerker bricht, wenn uns Gott wie Blumen in ganz andere Gefilde pflanzt, mit neuen Situationen um-

giebt, dann empfängt unsere Seele eine ungeahnte Schwungkraft. Diese Hoffnung kann Jeder aus heiliger Hand (h. Schrift) empfangen; aber auch Newton's System kann uns zu den gleichen Gedanken und Hoffnungen anleiten.

Es lässt sich muthmaassen, dass unser Sternengebäude, dem moralischen Zustand seiner Bewohner nach, so zusammenverbunden ist, wie es seinem physischen Zustande nach unstreitig zusammenverbunden und nur ein schwesterlicher Chor ist, der in verschiedenen Tönen und Proportionen, aber in der Harmonie Einer Kraft, seinen Schöpfer lobt. Dann gäbe es wie des Lichts, der Entfernung, der Massen, der Kräfte, so Gradationen der Geschöpfe, und die Sonne wäre der Versammlungsort aller Wesen des Systems, das sie beherrscht. Wir hätten dann noch einen weiten Weg zu machen, ehe wir zum Mittelpunkte und Vaterlande des Lichtes in unserm Sternensystem kämen. Wir waren nur Mittelgeschöpfe zwischen der dunkeln Saturnusart (will sagen: den Menschen des entferntesten, äussersten Planeten) und dem leichten Sonnenlichte. Man müsste dann wenigstens nicht nothwendig annehmen, dass die Menschen durch alle Planeten reisen müssten. Denn jeder Planet könnte seine Einwohner auf dem Wege, der ihm der kürzeste ist, auf den ihnen von Gott nöthig gefundenen Stufen und Gradationen dahin (zur Sonne) senden. Der Mond könnte ein Paradies der Erholung sein, wo sich die von der Erde und andern Planeten Kommenden in reinerer Atmosphäre, auf Auen des Friedens und der Geselligkeit lebend, zu dem Anschauen des höheren Lichtes vorbereiteten."

Theages, vom hier sympathisirenden Charikles aufgefordert, weiter zu erzählen, entgegnet unerwartet: „Ich mag nicht." Entschuldigt aber sogleich diese barsche Ungeneigtheit, indem er mit den bemerkenswerthen Worten fortfährt: „Denn auch mir fehlen die blauen smaragdenen Goldschwingen, Sie von Stern zu Stern zu tragen, Ihnen zu zeigen, wie auch unsere Sonne um eine grössere Sonne eilt, wie in der Schöpfung Alles in einer Harmonie jauchzet, in welcher Sonnen und Erden wie ein Klang gemessen, gezählt, gewogen sind, und es also gewiss auch das Schicksal, das Leben ihrer Bewohner in weit höherem Grade sein muss. O, wie gross ist das Haus, in dem mich mein Schöpfer erschuf, und wie schön ist es! schön zu Tag und zu Nacht; dort und hier Sonnen-, Mond- und Sternenaussicht! Mein Gang ist die Bahn des Weltalls: dazu leuchtet mir auch jener letzte Stern, dazu klingt mir, in geistigen Begriffen und Verhältnissen, die Harmonie aller Sterne; aber ach, mein Freund, alles ist nur Dämmerung, Wahn und Vermuthung gegen das ungleich reinere und höhere Licht der

Religion unseres Geistes und Herzens. Auf dieser Erde ist alles mit Bedürfniss umringt, und wir sehnen uns mit aller Creatur, davon frei zu werden. Wir haben Begriffe der Freundschaft, der Liebe, der Wahrheit, der Schönheit in uns, die wir hier auf der Erde in lauter Schatten und Traumgestalten, so unvollkommen, so oft gestört, getäuscht, betrogen, und immer unvollendet erblicken. Wir dürsten nach einem Strome reiner Freuden, und mich dünkt, die Hoffnung, das Verlangen selbst sei eine sichere Vorahnung des Genusses. Nehmen Sie die reinsten Verhältnisse auf dieser Welt, die Vater-, die Mutterfreuden; mit welchen Sorgen sind sie vermischt, von welchen Schmerzen und Unbequemlichkeiten werden sie unterbrochen, und wie dienen sie doch im Ganzen nur immer dem Bedürfniss, einem fremden höheren Verhältniss. In jener Welt, sagt die Schrift, wird man weder freien, noch sich freien lassen, sondern sie sind wie die Engel im Himmel. Da ist Liebe befreit von gröberen Trieben, reinere Freundschaft ohne die Abtrennungen und Bürden dieser Erde, wirksamere Thätigkeit mit glücklicher schöner Eintracht und einem wahren und ewigen Endzweck, kurz überall mehr Wahrheit, Güte, Schönheit, als uns diese Erde auch bei hundertmaligem Wiederkommen geben könnte. — Mit einem schönen dichterischen Fragment von Menander und einem Spruch aus Virgil endet das zweite Gespräch.

Aus dem dritten Gespräch über die Seelenwanderung ist hervorzuheben, dass Theages (Herder) von den früher unterschiedenen drei Formen der Seelenwanderungslehre: Von Oben nach Unten, von Unten nach Oben, im Kreise, die erste und dritte verwirft, die zweite aber, wie schon früher angedeutet war, ganz entschieden annimmt. Theages sagt: „Ich, mein Freund, schäme mich meiner Halbbrüder, der Thiere, nicht; vielmehr bin ich in Absicht ihrer ein grosser Seelenwanderer. Ich glaube gewiss, dass sie zur Stufe höherer Wesen hinaufklimmen, und kann gar nicht begreifen, wie man dieser Hypothese, die den Zusammenhang der ganzen Schöpfung vor sich zu haben scheint, noch etwas in den Weg legt. — Diese Annahme der Seelenwanderung von Unten nach Oben, vom niedrigsten Thier zur Pflanze, zum Thier, zum Menschen ruht auf monadologischer Grundlage, und es ist nur auffallend, dass die Creationstheorie nicht einmal in Untersuchung gezogen, geschweige widerlegt wird, was denn doch zur Befestigung der monadologischen Schöpfungslehre erforderlich gewesen wäre. Hätte er sie, als von den meisten Theologen und auch von ausgezeichneten Philosophen angenommen und vertheidigt, gar nicht gekannt, was rein unmöglich ist, so hätte ihn doch die Untersuchung über

die Schöpfung überhaupt, allseitig geführt, auf die Creationstheorie als eine mögliche Hypothese führen müssen, deren Prüfung er nicht aus dem Wege gehen durfte. In der letzten Zeit wurde die Creationshyothese, z. B. von Bruch, Kaulich, Lerch (kritisch) vertheidigt, von Bruch (L. v. d. Präexistenz der menschlichen Seelen) im ausdrücklichen Gegensatz zu Origenes. Die weitverbreiteten Thierfabeln scheinen ihm schon der Seelenwanderungslehre von Unten nach Oben nahe zu treten, eine Art Vorahnung zu sein, wo sie nicht schon aus ihr hervorgingen. Theages meint, man könne schon in der Bildung (Gestaltung), den Mienen, den Geberden, den Handlungen der Menschen einen gewissen Thiercharakter erkennen, hier den des Wolfes, dort den des Fuchses, der Katze, des Tigers etc., doch so, dass das Thierische zurücktrete, das Menschliche überkleidend vorwiege. Diess drückt Theages damit aus, dass er sagt, wir sollen Menschen, nicht Thiere sein.

„Die Zunge an der Wage soll uns leiten, nicht ein blindes Gewicht von Charakter und Thierinstinkten, das auf die Wagschale gelegt ist. Das thierische Menschengesicht ist menschlich und aufgeklärt. Die Züge sind auseinandergesetzt, besonders die am meisten charakteristischen Züge. Stirn, Nase, Augen und Wange sind beim Menschen gegen die Thiere unendlich erhoben, veredelt und verschönt. Theages stimmt dem Charikles bei, wenn dieser sagt: „Also wäre die Thierbildung nur eine Grundlage des menschlichen Charakters, der vom Lichte der Vernunft erhellt und von der sittlichen Empfindung des Menschenherzens geordnet, verschönt und erhoben werden soll.“

Der Grund unserer sinnlichen Kräfte und Charakterzüge, unsere etwaigen Reste von bloss sinnlichen Geschicklichkeiten, Neigungen und Trieben, wären thierisch, die nachher von unserer Vernunft nur überglänzt, nur geregelt werden müssten. — Theages erinnert an die schon früher berührte Aehnlichkeit und Verschiedenheit der Geschöpfe, was auf Einen Typus, Ein Protoplasma zurückdeute, wonach Mutter Natur Alles gebildet habe. Er findet in diesem Gedanken einen Fingerzeig der Natur, einen Faden der Ariadne durch das Labyrinth der Thiergestalten hinauf und hinunter. Auch hier auf der Erde sind wir mitten im Strom eines Himmels, in einem Chor irdischer Sterne. Alles Leben der Natur, alle Arten und Gattungen der beseelten Schöpfung sind Funken der Gottheit, eine Aussaat von verkörperten Sternen, unter denen die beiden Menschengeschlechter wie Sonne und Mond dastehen. Wir überglänzen, wir verdunkeln die andern Gestalten, führen sie aber in einem für uns selbst unübersehbaren Chor gewiss weiter.

„O, Freund, sagt Theages zu Charikles, würde uns ein Auge gegeben, den glänzenden Gang dieser Gottesfunken zu sehen! Wie Leben zu Leben fliesst, und immer geläutert, in allen Adern der Schöpfung umhergetrieben, zu höherem, reinerem Leben hinaufquillt, — welch' eine neue Stadt Gottes, welche Schöpfung in der Schöpfung würden wir gewahr werden! Von dem ersten Atom, dem unfruchtbaren Staube, der kaum noch dem Nichts entrann, durch alle Arten der Organisation hinauf bis zum kleinen Universum von allerlei Leben, dem Menschen, welch ein glänzendes Labyrinth!" Es folgt hier eine lebhafte Schilderung der Hinaufläuterung aller niederen Kräfte zum Menschen. Dann verbreitet sich das Gespräch über poetische Fiktionen in Seelenwanderungs-Ansichten in dem Roman: „Gaudentio von Lucca" des Bischofs Berkeley (von dem man in Deutschland fast gar nichts zu wissen scheint), bei (kabbalistischen) Rabbinen und in Helmont's „de revolutione animarum".

Die schöne Fabel von Chr. Kleist: „Der gelähmte Kranich," wird mitgetheilt. Es wird auf die Ursachen der Herrschaft der universellen Seelenwanderungslehre bei den Alten, bes. den Orientalen, und bei den Griechen durch Pythagoras, zurückgegangen; aber welchen Nutzen sie damals auch gehabt haben möge, für unsere Zeiten wird sie auch nur als Einkleidung für's Volk entschieden verworfen. Der Mensch soll sich, sagt Theages, auf der obersten Stufe ansehen lernen und sein jetziges Dasein peremtorisch brauchen. Keine Schleichwege, keine Schlupfwinkel soll er wissen, in denen er noch etwas nachholen kann, was er versäumt hat.

Aut Caesar, aut nihil: aut nunc aut nunquam! Aber der Fortschritt der Menschenseelen zu höheren Daseinsformen wird festgehalten. Theages ruft aus: „Wie? der allmächtige Vater sollte keine edleren Gestalten für uns haben, als in welchen hier unser Herz wallet und ächzet?" Das Gespräch endet mit der Erklärung des Charikles: „Mir ist der Ausspruch des Evangeliums heilig: „„Selig sind die Armen, denn das Himmelreich ist ihr. Selig sind die Leidtragenden, denn sie sollen getröstet werden. Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen."" Reinigung des Herzens, Veredlung der Seele mit allen ihren Trieben und Begierden, diess ist die wahre Palingenesie des Lebens, nach der uns gewiss eine fröhliche, höhere, aber uns unbekannte Metamorphose bevorsteht."

5.

Friedrich Heinrich Jacobi.

1743—1819.

Jacobi hatte auf den Angriff Schelling's in dessen „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Fr. H. Jacobi" (1812) zunächst nicht geantwortet. Der Angriff auf seine 1811 erschienene Schrift war zu heftig und zu leidenschaftlich, als dass Jacobi es seiner Würde gemäss erachten konnte, darauf direkt zu antworten. Aber er war eben im Begriffe, eine Gesammtausgabe seiner Schriften zu veranstalten, deren erster Band schon im gleichen Jahre, 1812, erschien. Erst das Jahr 1815 brachte den zweiten Band.*) Diesem schickte Jacobi voraus: „Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämmtliche philosophische Schriften" (S. 3—125). Ohne Namensnennung weist hier Jacobi den Angriff Schelling's als unbegründet und verfehlt, wie er meint, zurück und schliesst mit den Worten: „So lautete meine frühste Rede: ich rede, wie ich begann." Die Grundlehren Jacobi's lassen sich in dem Folgenden zusammenfassen: Alle menschliche Erkenntniss geht aus von Offenbarung und Glauben. Es gibt ein Wissen aus erster Hand, welches alles Wissen aus zweiter — die Wissenschaft — erst bedingt, ein Wissen ohne Beweise, welches dem Wissen aus Beweisen nothwendig vorausgeht, es begründet und beherrscht. Es gibt nur einen Weg der Philosophie, den Weg der Selbstverständigung. Das Thier vernimmt nur Sinnliches. Der mit Vernunft begabte Mensch vernimmt auch Uebersinnliches. Womit er dieses vernimmt, das nennt er seine Vernunft, wie er das, womit er sieht,

*) Der dritte erschien 1816. Jacobi starb 1819. In demselben Jahre trat die 1., 2. und 3. Abtheilung (1 und 2 herausgegeben von Friedrich Köppen, 3 von Friedrich Roth) an das Licht. Der 5. Band 1820, der 6. und letzte 1825, beide h. von Fr. Roth. Eine wünschenswerthe Anordnung der Bestandstücke ist dieser Gesammtausgabe wegen Zeitverhältnissen nicht zu Theil geworden. Auch den Werken Jacobi's wäre noch aus anderen Gründen eine neue kritische Ausgabe zu wünschen, wie sie Lessing (von Lachmann) erhalten hat und jetzt Herder (von Suphan) erhält.

sein Auge nennt. Das Organ der Vernehmung des Uebersinnlichen fehlt dem Thiere, daher der Begriff einer bloss thierischen Vernunft ein unmöglicher Begriff ist. Ist die Vernunft aber wahrhaft offenbarend, so wird durch sie ein über den thierischen erhabener, von Gott, Freiheit und Tugend, vom Wahren, Schönen und Guten wissender, ein menschlicher Verstand. Ueber dem von der Vernunft erleuchteten Verstand und Willen ist im Menschen nichts, auch nicht die Vernunft selbst. Denn das Bewusstsein der Vernunft und ihrer Offenbarungen ist nur in einem Verstande möglich. Mit diesem Bewusstsein wird die lebendige Seele zu einem vernünftigen, zu einem menschlichen Wesen. Die Vernunft ist wirklich und wahrhaft das Vermögen der Voraussetzung des an sich Wahren, Guten und Schönen, mit der vollen Zuversicht zu der objektiven Gültigkeit dieser Voraussetzung. Diese Vernunft hatte Jacobi früher Glaubenskraft genannt. Der Verstand, obgleich ein zweiter Erkenntnissquell genannt, ist in Wahrheit keiner, indem durch ihn Gegenstände nicht gegeben, sondern nur gedacht werden. Denken heisst Urtheilen. Urtheil setzt Begriff, Begriff Anschauung voraus. Man kann nicht denken, ohne zu wissen, dass etwas ausser dem Denken ist, dem das Denken gemäss sein, das es bewahrheiten muss. Wahrnehmung ist, und ihre Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit, obgleich ein unbegreifliches Wunder, muss dennoch schlechthin angenommen werden. Auf Gott schauend, schafft der Mensch in sich ein reines Herz und einen gewissen Geist; ausser sich Gutes und Schönes. Schaffende Freiheit ist also kein erdichteter Begriff; ihr Begriff ist das einer Vorsehungs- und Wunderkraft, wie der Mensch solche in seiner vernünftigen Persönlichkeit durch sich selbst inne wird, wie solche überschwenglich sein muss in Gott, wenn die Natur von ihm und nicht er von der Natur ausgegangen ist. Allmacht ohne Vorsehung ist blindes Schicksal, und Freiheit und Vorsehung sind von einander unzertrennlich. Denn was wäre Freiheit ohne Willen und Wollen, und was ein Wille, dem die That vorherginge oder welcher nur die That begleitete? Ein unüberwindliches Gefühl — das Zeugniss der Wahrnehmung durch Vernunft — nöthigt uns, Freiheit und Vorsehung dem Menschen beizumessen, obgleich sie dem Verstande durchaus unbegreiflich, sonach unmöglich scheinen. Allein eine Lehre, welche die Macht des ursprünglich Beginnenden ist, ist blindes Schicksal. Was im Gegensatz diesen Gott zum wahren Gott macht, heisst Vorsehung. Nur wo sie ist, da ist Vernunft, und wo Vernunft ist, da ist auch sie. Sie selbst ist der Geist, und nur dem, was des Geistes ist, entsprechen die sein Dasein verkündenden Gefühle der

Bewunderung, der Ehrfurcht, der Liebe. Ein absolut begriffener Gott, eine durchaus begriffene Welt würden nicht mehr von uns bewundert werden können. Nicht eine alle Wunder vertilgende Wissenschaft, sondern ein neben der Wissenschaft bestehender unüberwindlicher Glaube an ein Wesen, welches nur Wunder thun kann und auch den Menschen wunderthätig schuf, der Glaube an Gott, Freiheit, Tugend und Unsterblichkeit ist das Kleinod unseres Geschlechtes. Er ist das unterscheidende Merkmal der Menschheit, man dürfte sagen, die vernünftige Seele selbst, eine Kraft unmittelbar aus Gott und älter als alle Systeme. Glaube ist die Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens in dem endlichen Geiste des Menschen. Könnten wir diesen Glauben in Wissen verwandeln, so würden wir (was die Schlange im Paradiese verhiess) sein wie Gott. Sowie sich im Gang der Entwickelung im menschlichen Bewusstsein die Wahrnehmungen des Sinnlichen von den Vernehmungen des Uebersinnlichen mit Klarheit zu unterscheiden beginnen, so fängt Philosophie an. Dunkel geschieht diese Unterscheidung auch schon im Kinde, aber Jahrhunderte verfliessen, ehe ein Anaxagoras den Weg des Erkenntnisses eines über der Natur waltenden Geistes, einer schaffenden Intelligenz eröffnet.*) In Folge davon entstand eine über die Naturlehre sich erhebende, den Naturbegriff durch den Freiheitsbegriff einschränkende, eben damit aber den Verstand erweiternde Lehre: Philosophie in Platon's Sinne. Ihre Form erhält die Philosophie vom Verstande, ihren Inhalt von der Vernunft, dem Vermögen einer von der Sinnlichkeit unabhängigen, ihr unerreichbaren Erkenntniss. Die Vernunft schafft keine Begriffe, sondern ist, gleich den äusseren Sinnen, bloss offenbarend, positiv verkündend. Wie es eine sinnliche Anschauung gibt, eine Anschauung durch den Sinn, so gibt es auch eine rationelle Anschauung durch die Vernunft, keine von ihnen lässt sich von der andern ableiten. Alles Wissens Quell entspringt aus Sinnesempfindung oder aus Geistesgefühl. Von dem, was wir wissen aus Geistesgefühl, sagen wir, dass wir es glauben. An Tugend, mithin an Freiheit, mithin an Geist und Gott kann nur geglaubt werden. Das Vermögen der Gefühle ist im Menschen das über alle andern erhabene Vermögen, welches, ihn vom Thiere unterscheidend, mit der Vernunft Eines und dasselbe ist. Wie die Sinne dem Verstande in der Empfindung weisen, so weiset ihm die Vernunft im Gefühle. Die Vorstellungen

*) Der *Νοῦς* des Anaxagoras ist keine schaffende Intelligenz, sondern nur eine Welt ordnende und bauende.

des im Gefühle Gewiesenen sind Ideen zu nennen. Ohne das positive Vernunftgefühl wäre der Verstand nie aus dem Kreise des Bedingten getreten und hätte auch nicht einmal den negativen Begriff des Unbedingten gewonnen.

Hatte Jacobi das „Denkmal" Schelling's nicht gleich nach seinem Erscheinen beantwortet, so geschah es keineswegs, weil er sich geschlagen gefühlt hätte, weil ihm eine Antwort nicht möglich gewesen wäre. Hätte es sich so verhalten, so würde er auch ein oder zwei Jahre später nichts zu antworten gewusst haben. Aber in der Vorrede zum zweiten Bande seiner Werke, erschienen 1815, geschrieben wohl schon 1814 oder vielleicht schon 1813, antwortete Jacobi, d. h. er erklärte sich ohne Namensnennung gegen die Aufstellungen Schelling's in dessen Schrift über die Freiheit und im Denkmal Jacobi's und zwar, wenigstens in Einem Punkte, mit triftigen Gründen. Wir können nur jenen Hauptpunkt herausheben, dass die Behauptung (Schelling's) unhaltbar sei, nach welcher Form und Ordnung nicht das Ursprüngliche, das Vollkommene nicht am Anfang sein konnte, so wenig ein vollkommener, ganz fertiger Gott als eine vollkommene, gleich ganz fertige Welt. Jacobi entgegnet dem, wenigstens in Rücksicht Gottes, ganz triftig: „Konnte das Vollkommene (Gott, R.) am Anfang (ewig) nicht sein, dann wahrlich und gewiss kann es auch nicht erst am Ende des Zeitverlaufs vollkommen werden."

Also wäre dann, am (vorausgesetzten) Zeitende, fragt Jacobi, kein Werden mehr, folglich auch kein Leben, da im Werden also, wie ihr (Schelling und die Pantheisten) sagt, und nur mit ihm das Leben ist, das sich selbst empfindliche, bestehend und sich selbst erhaltend durchaus nur im Kampfe?*) Einen kräftigen Ausdruck weiss Jacobi seiner Opposition zu geben, wenn er sagt: „Wer Augen hat zu lesen, der lese das Unglaubliche da, wo es urkundlich zu lesen ist (in Schelling's Freiheitsschrift und im Denkmal), mit eigenen Augen selbst; denn wie in der wunderlichen Cirkelrede das Für und Wider gegenseitig sich verschlingen; wie die offenbarsten Widersprüche sich hier brüderlich umarmen und in ewiger Eintracht mit einander zu verharren schwören: dieses lässt sich nicht in einem kürzeren Vortrag wieder geben."**)

*) Fr. H. Jacobi's Werke, II, 87.

**) Ebendaselbst S. 92. Nicht ohne einigen Grund zieht Jacobi eine Parallele zwischen Schelling und dem „Fliessenden" Platon's. Aber wenn

Nur überschreitet Jacobi auch hier die richtige Grenze berechtigter Kritik, indem ihm der Unterschied der früheren und der späteren Gestalt der Philosophie Schelling's für nichts gilt als für Inconsequenz, womit er doch dem ernsten Ringen Schelling's nach tieferer Erkenntniss Gottes und der Welt nicht gerecht werden konnte. Gibt man die Inconsequenz Schelling's zu, so ist damit doch noch nicht bewiesen, dass diese Inconsequenz nicht ein Fortschritt gewesen sei, wenn auch nur ein relativer. Was ist nun aber von der Consequenz Jacobi's zu halten, wenn er den Spinozismus für Pantheismus, Naturalismus, Atheismus, Fatalismus erklärt und damit für ruchlos, gottlos, verabscheuungswürdig und dennoch für logisch unwiderlegbar, vollendet und logisch bündig? Das Unwahre, Verwerfliche kann niemals widerspruchslos sein. Wären z. B. Spinoza's Folgerungen durchgängig consequent (was keineswegs der Fall ist), so müsste sein Prinzip falsch und widersprechend sein, oder Jacobi könnte dessen Lehre nicht für unwahr und verwerflich erklären. Steht denn das Prinzip einer Philosophie ausser der logischen Beurtheilung?

Jacobi hält auch in den (später geschriebenen) Vorreden und Vorberichten des III. und IV. Bandes seiner Werke seine Widerrede gegen Schelling und seine eigenen Lehren fest, erklärend, dass er für sie bis zum letzten Athemzuge kämpfen werde. Sieht man genauer zu, so erblickt man auch in dem Glaubens- oder Vernunftempfindungs- und Anschauungs-Philosophen Jacobi einen eigenthümlich gewachsenen Ableger der Leibniz'schen Philosophie. Denn in dem Gespräch: „Idealismus und Realismus" sagt Jacobi: „Die prästabilirte Harmonie ruht auf einem Grunde, der mir sehr fest zu sein dünkt und auf den ich mit Leibniz baue. Auch stehen die Monaden oder die substanziellen Formen nebst den angeborenen Ideen bei mir in nicht geringem Ansehen."*) Weiterhin beruft sich Jacobi auf die Ueberzeugung des Leibniz, dass „erschaffene Seelen und Geister sinnlicher Werkzeuge und sinnlicher Vor-

Jacobi in der Frage nach dem Sein oder dem Werden Gottes die Charybdis (das zeitliche Werden) vermieden hat, so kann er nur dann zugleich die Scylla (das leblose Sein) vermieden haben, wenn sein Gedanke von Gott der Sache nach derselbe mit jenem Baader's gewesen ist, der nicht besser ausgedrückt werden kann als mit dem Worte (und dem Begriffe) der ewigen Selbstverjüngung des göttlichen Wesens.

*) Etwa neben materiellen Atomen, da die Naturerscheinungen ihm durchaus mechanisch sind? Wird hier die Monadologie nicht durchbrochen und ein cartesianischer Dualismus unvermerkt eingeführt? Und angeborene Ideen in seinem Empirismus?

stellungen nie entbehren könnten, und dass desshalb kein vernünftiges Geschöpf ohne irgend einen organischen Körper sei."*) Nach Jacobi muss jedes Individuum etwas an und für sich selbst sein und wirken können, weil es sonst nie etwas für ein Anderes sein und nicht auf Anderes wirken könnte. Schon damit ist ihm die Monadenlehre (für die geistigen Wesen) erwiesen und, — sagt Jacobi ausdrücklich, insoweit bin ich der Monadenlehre mit ganzer Seele zugethan."**) Er fährt fort: „Und nichts Anderes ist unsere Seele als eine gewisse bestimmte Form des Lebens. Das Mannigfaltige kann im Lebendigen allein sich durchdringen und eins werden. Wo Einheit, reale Individualität aufhört, da hört alles Dasein auf. Es gibt in der Natur keine anderen wahrhaft wirklichen Dinge als organische Wesen***), Seele und Leib sind in jeder erschaffenen (endlichen) Substanz beisammen. Nur ist nicht jede Portion der Materie ein organisches Wesen." Jacobi lässt selbst den Mitunterredner sagen: „Es ist unmöglich, von der Herrlichkeit und Grösse dieses (Leibnizischen) Systems nicht ergriffen zu werden.†) Jedes, auch das kleinste System erfordert einen Geist, der es einigt, bewegt, zusammenhält, um wie viel mehr das System aller Systeme; das All der Wesen und der alles zu Einem machende Geist ist unmöglich nur Seele††) (Weltseele, R.). Dieser Geist ist Schöpfer, und das ist seine Schöpfung, dass er Seelen einsetzt, endliches Leben stiftet und Unsterblichkeit bereitet. Dieses überschwengliche Wesen aber begreifen, seine Natur ergründen wollen, würde heissen, einen Gott suchen, der uns den Gott werden lasse. Welch ein Schöpfer, der dem Geschöpf nicht als ein unmögliches Wesen erscheinen müsste?†††) Der Grad unseres Vermögens, uns von den Dingen ausser uns intensiv und extensiv zu unterscheiden, ist der Grad unserer Persönlichkeit, d. i. unserer

*) Jacobi's Werke, II, 237 ff.

**) Ebendaselbst, S. 256. Vergl. S. 261: „Alle wahrhaft wirklichen Dinge sind Individuen."

***) Und doch in der Natur nur mechanische Vorgänge?

†) Welches Jacobi aber entstellt, indem er es in Dualismus des Geschaffenen hinüberzieht.

††) In jedem Organismus, wenn auch nicht in den unorganischen Gebilden und Zusammensetzungen, wäre also ein Geist, und doch wären alle Naturprozesse rein mechanisch? Oder ist unter dem Geiste, der auch das kleinste System einigt und alle, Gott zu verstehen, so bleibt es freilich Geheimniss, wie er diese Einigung vollbringt, ohne den Systemen (spinozistisch) immanent zu sein.

†††) Das Uebervernünftige ist nicht identisch mit dem Unmöglichen.

Geisteshöhe. Mit dieser köstlichsten Eigenschaft der Vernunft erhielten wir Gottesahnung, Ahnung dessen, der da ist, eines Wesens, das sein Leben in ihm selbst hat. Von da her weht Freiheit die Seele an, und die Gefilde der Unsterblichkeit thun sich auf. Freiheit ist das Vermögen des Menschen, kraft dessen er selbst ist und alleinthätig in sich und ausser sich handelt, wirkt und hervorbringt. Insofern er sich als ein freies Wesen fühlt und betrachtet, schreibt er seine persönlichen Eigenschaften sich selbst allein zu und sieht sich als den Schöpfer davon an, und nur in so weit nennt er sich frei. Also nur insoweit er mit einem Theil seines Wesens nicht zur Natur gehört, nicht aus ihr entsprungen ist, sich von ihr unterscheidet, sich über sie erhebt, ihren Mechanismus bezwingt und sich denselben dienstbar macht. Darum finden sich in unserm Bewusstsein Vernunft und Freiheit unzertrennlich mit einander verknüpft. Die Vereinigung (das Vereintsein von Naturnothwendigkeit und Freiheit in einem und demselben Wesen ist ein unbegreifliches Faktum, ein Geheimniss, ein Wunder.*) Aber es ist unmöglich, dass alles Natur und keine Freiheit sei, weil unmöglich, dass das Wahre, Gute und Schöne nur Täuschung, Betrug und Lüge sei. Diess wäre es, wenn Freiheit nicht wäre. Ein Gott, der gewusst werden könnte, wäre gar kein Gott. Gott kann nicht gewusst, sondern nur geglaubt werden. Ein nur künstlicher Glaube an Ihn (wie der Gott nach Kant, R.) ist aber auch ein unmöglicher Glaube; denn er hebt, insofern er bloss künstlich sein will oder bloss wissenschaftlich oder rein spekulativ, den natürlichen Glauben, und somit sich selbst als Glauben, folglich den ganzen Theismus auf.**)

*) Nicht alles noch Unbegriffene ist ein Wunder, wenn es uns auch in so lange als wunderbar erscheinen muss. Und ist, was für uns Wunder ist und bleibt, auch für Gott Wunder? Wenn nicht, so steht es keinesfalls im Widerspruch mit der göttlichen Vernunft. Wenn es aber auch für Gott Wunder gäbe, so müsste wohl Alles für ihn Wunder sein, und Gott müsste in unendlichen Wundern leben, die gleichwohl nur der Ausdruck seiner unendlichen Vollkommenheit sein könnten und folglich im Einklang, in absoluter Harmonie mit seiner unendlichen Vernunft sein müssten.

**) Ein Gott, der von uns nicht gewusst werden könnte, wäre überhaupt nicht für uns. Auch die leiseste Ahnung von Gott wäre noch immer eine Wissensweise, wenn auch ein Minimum des Wissens von ihm. Man sollte nur sagen, ein Gott, der von Geschöpfen auserkannt, ausergründet werden könnte, wäre kein Gott, weil Gott allein sich ausergründet und das Geschöpf Gott sein oder werden können müsste, um Gott vollendet zu erkennen, wie Gott sich erkennt.

„Mit dem Schöpfer geht dem Menschen nothwendig auch die ganze Schöpfung unter. Beider Schicksale sind in seinem Geiste unzertrennlich. Wird in seinem Geiste Gott ihm zum Gespenst, dann alsbald auch die Natur, dann sofort auch der eigene Geist. Denn das ist der Geist des Menschen, dass er Gott erkennt (also doch! R.), ihn wahrnimmt, ahnet in der Natur, anbetet im Ganzen. Das ist seine Vernunft, dass ihm das Dasein eines Gottes offenbarer und gewisser als das eigene ist. Kein endliches Wesen hat sein Leben in ihm selbst und nicht von ihm selbst. Die menschliche Vernunft ist zu betrachten einerseits als Wahrnehmungsvermögen eines ausser und über dem Menschen vorhandenen Göttlichen, andererseits als Wahrnehmungsvermögen eines im Menschen vorhandenen Göttlichen und als dieses Göttliche selbst. Wäre nicht das vernünftige Wesen ursprünglich göttlicher Natur, so würde es auf keine Art und Weise, weder zu einer wahren Erkenntniss, noch zu einer wahren Liebe Gottes gelangen können.

„Ein Sein ohne Selbstsein ist durchaus unmöglich, wie Selbstsein ohne Bewusstsein, Bewusstsein ohne Selbsbewusstsein, ohne Persönlichkeit, ohne Substantialität unmöglich ist. Gott ist nicht, wenn er nicht ein Geist ist, und er ist nicht Geist, wenn ihm Selbstbewusstsein, Substantialität und Persönlichkeit mangelt."

Es gibt nur zwei von einander wesentlich verschiedene Philosophien: Platonismus und Spinozismus, Freiheitslehre und Nothwendigkeitslehre.*) Die Wahl zwischen beiden entscheidet des Menschen ganzes Gemüth. Jacobi entscheidet sich für Platonismus, weil er nicht lassen kann von Unabhängigkeit, Selbständigkeit, Freiheit, die ein Gott, der nur blinde Natur wäre, nicht gewähren kann, sondern nur ein lebendiger Gott, Urheber der Dinge durch Verstand und Freiheit. Nur der Begriff eines lebendigen Gottes interessirt uns, sagt auch Kant, und dieser Gott ist mit Freiheit und Unsterblichkeit ein wesentlicher Gegenstand der Philosophie.**) Die innerliche Thätigkeit seines Bewusstseins nennt der Mensch Verstand. Reiner Verstand ist das Vermögen der Begriffe. Aber nur das Wahrnehmungsvermögen bietet uns das Reale. Die Sinne geben uns das physisch Reale, die Vernunft als geistiges Wahrnehmungsvermögen das geistig Reale. Das Wahrnehmende im

*) Krause weist darauf hin, dass der Prädestinismus theistisch ist und weder Platonismus noch Spinozismus. Der Prädestinismus ist nicht bloss theologisch; es gibt auch prädestinistische Philosophie. Vergl. die Schriften des älteren Sigwart.

**) Jacobi's Werke IV a, p. XXVIII. etc. Vergl. F. H. Jacobi's Leben, Dichten und Denken von E. Zirngiebl.

sinnlichen und geistigen Wahrnehmen ist die Seele, und diese ist untheilbares Individuum. Die Sinne sind blosse Organe. Nicht die Sinne empfinden, sondern die Seele empfindet. Die Seele ist das Princip des Bewusstseins, jene und dieses bedingen sich wie Ursache und Wirkung. Das Princip des Bewusstseins und Verstandes und das Princip des Lebens ist eins und dasselbe. Die Seele des Individuums ist weder Accidenz des Bewusstseins, noch Eigenschaft der Materie. Die reinste und reichste Empfindung hat den reinsten und reichsten Verstand zur Folge. Der Verstand schafft sich nicht den Stoff, das Wahrnehmungsvermögen muss ihn ihm bieten. Wie der Sinn (Receptivität), so der Verstand (Spontanität). Der Grad unseres Vermögens, uns von den Dingen zu unterscheiden, ist der Grad unserer Persönlichkeit, unserer Geisteshöhe. In dem vorstellenden Ich liegt a priori die Möglichkeit, das Vermögen, etwas sich vorzustellen, nicht aber zugleich die Substanz der Vorstellung, die vorstellbare Materie. Denn die Seele ist Vorstellungskraft. Der Mensch allein auf der Erde besitzt das Vermögen, sich seiner selbst bewusst zu werden, er allein gelangt zum Selbstbewusstsein. Das Selbstwahrnehmungsvermögen ist Vernunft, und die Vernunft ist nicht auf die Denkkraft gegründet, sondern die Denkkraft auf die Vernunft. Nur das vernünftige Wesen ist der Wissenschaft fähig. Persönlichkeit und Vernunft sind unzertrennlich. Durch die Vernunft kommen in den menschlichen Verstand ganz neue Erkenntnisse, die sittlichen Principien: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Nicht die Philosophie bringt erst eine Sehnsucht nach ihnen hervor, sondern die angeborene Sehnsucht nach ihnen bringt die Philosophie hervor. Die sittlichen Ideen stammen nicht aus dem Verstand, sondern aus der Vernunft, dem höheren Vermögen, welchem sich das Wesen auf eine den Sinnen und dem Verstande unbegreifliche Weise kund thut. Der Mensch handelt mit dem Bewusstsein der Freiheit. Nur das Hervorbringen der Natur ist ein blindes, vernunftloses, nothwendiges, mechanisches. Der Vernunft liegt die Freiheit als Substanz zu Grunde. Vernunft ist die apriorische Synthese unserer Seele mit Gott.*) Ohne sie hätten wir kein Bewusstsein. Der

*) Könnte dies nicht ganz persönlichkeitspantheistisch verstanden werden? Was schützt davor, wenn doch Jacobi reinen Theismus lehren will? Sieht diese Synthese der Seelen mit Gott nicht den Effulgurationen des Leibniz sehr ähnlich? Sind die Menschenseelen von Gott geschaffen, so sind auch die Naturwesen von Gott geschaffen. Warum soll nun nicht jedes geschaffene Wesen ein Gottwesen sein, sondern nur der Mensch? Besteht dennoch

Mensch muss Gott denken und kann ihn nur leugnen, nicht sich von ihm losmachen. Im Zusammenhange mit der Natur ist der Mensch ein Naturwesen, im Zusammenhange mit Gott ein Gottwesen, Bürger zweier Welten, Synthesis, Realeinheit des Göttlichen und des Natürlichen. Wir wissen von der Natur nur, wir wissen von Gott nur, was beide selbst uns vermittelst der entsprechenden Organe darbieten. Grunderfahrung geschieht einzig durch die Wahrnehmung, die aller Verstandesoperation vorhergeht. Zugleich und mit gleicher Kraft erfahre ich, dass ich bin und dass etwas ausser mir ist. Keine Vorstellung, kein Schluss vermittelt diese zweifache Offenbarung. In Folge unserer Sinnlichkeit allein besitzen wir das Bewusstsein des Realen. Wir werden andere wirkliche Dinge gewahr mit derselben Gewissheit, mit der wir uns selbst gewahr werden. Ebenso werden wir auch durch unseren inneren Sinn im Gefühl jener Eigenschaften gewahr, durch welche die Substanz unserer Selbst-Gewissheit (Gott, R.) sich selbst uns in der Vernunft offenbart. Im Gefühl offenbaren sich ohne Anschauung, ohne Begriff, unergründlich und unaussprechlich, das an sich Wahre, Gute und Schöne. Die Vernunft erfasst das Unbedingte als ein die Grundlage unserer Persönlichkeit in sich schliessendes Substantielles, als das objective Princip unseres persönlichen Wesens, als ein sich selbst Bestimmendes, Persönliches und Intelligentes. Das Unbedingte des Verstandes wird im Lichte der Vernunft d e r Unbedingte, der sich selbst weiss und mit Absicht schafft. Wäre das Unbedingte bloss das Unbestimmte (der Pantheisten, R.), so könnte das Bestimmte und Geordnete nicht aus ihm hervorgehen, es könnte nicht der Grund, geschweige die Ursache des Ich-Bewusstseins sein und dieses (der Mensch) könnte der nothwendigen Folge eine freie Satzung, den begehrlichen Trieben die Sittengebote, nicht entgegensetzen. Das Unbedingte der Vernunft ist eine von allen anderen Realitäten unterschiedene Realität, und die persönliche Ursache a priori, welche das Leben s e t z t u n d b e s t e h e n l ä s s t — ein wirklicher Anfang alles Seins, aller wirklichen Succesion.*)

ein solcher Unterschied, so kann er nicht im Geschaffensein als solchem liegen, sondern in dem, a l s w a s er geschaffen ist, ob als freies oder als nicht freies Wesen, wenn nicht alle zur Entwickelung zur Freiheit bestimmt sind.

*) Dass Gott die Welt aus Nichts geschaffen habe, lehrt d e r S a c h e n a c h sowohl Jacobi als Kant. Sonst könnten sie die Ueberweltlichkeit Gottes nicht festhalten und würden im Persönlichkeitspantheismus fallen wie Lessing. Herder's Lehre ist nicht Persönlichkeitspantheismus, dennoch aber Geistespantheismus.

Das Unbedingte als Ursache a priori ist Person im vollsten Sinne des Wortes. Als Person schafft das Unbedingte nach Ideen, handelt mit Intelligenz, und sein Erschaffenes ist weder als ein nothwendiger Bestandtheil des Schöpfers, noch als identisch mit der Idee zu betrachten, sondern es ist ein der Idee Gemässes und als solches ein Fürsichseiendes. Der oberste Begriff der Vernunft ist daher der des Insichseienden, Aussichhervorbringenden, des unerschaffenen Schaffenden. Aus dem Begriff des Unbedingten folgt der Dualismus des Uebernatürlichen und Natürlichen. Kraft desselben unterscheiden wir uns von den übrigen Gliedern der Natur.*) In der Natur waltet allein das Gesetz der Stärke. Selbst im Thiere ist kein Wissen und kein Gewissen, nur Trieb und Vorstellung des Triebes. In der Natur erfolgt Alles auf durchaus nothwendige, mechanische Weise. Den Urgegensatz des Uebernatürlichen und Natürlichen können wir nur als diesen Gegensatz denken, aber keinen Punkt darüber hinaus erdenken, in welchem diese Antithesen ihre letzte Synthesis fänden. Sehen wir mit den Mitteln der Demonstration auf die Natur, so lässt sich weder deren Selbständigkeit noch deren Abhängigkeit von Gott erweisen; sehen wir auf Gott, so lässt sich auch dessen schöpferisches Verhältniss zur Welt durchaus nicht als ein denkbares darstellen.**) Aber was dem reinen Gedanken verborgen bleibt, ist dem menschlichen Individuum in seinem Leben aufgedeckt. Der lebendige Mensch ist nämlich ein diese Gegensätze verknüpfendes Wunder, — ein Wunder, weil in ihm die Synthese obiger Antithesen auf wunderbare, unbegreifliche Weise vollzogen worden ist, nämlich die des Sinnlichen und Geistigen, des Leidenden und Thätigen. Zu einer Geisteserkenntniss, Gotteserkenntniss gelangen wir nur, weil der Geist Gottes unser Wesen durchscheint, sich in uns abspiegelt, weil wir durch ihn persönliche Wesen sind. Nur darum tritt auch in uns Persönlichkeit, Freiheit, Selbstständigkeit hervor. Mit der Höhe des Geistesbewusstseins hängt stets und innig die Erkenntniss des Geistes selbst zusammen. Gott ist uns als Schöpfer von Persönlichkeiten wie Sokrates, Christus, Fenelon erhabener, denn als Schöpfer des Sternenhimmels. Indem wir bekennen, dass der Mensch Gottes Ebenbild in sich trage, behaupten wir, dass

*) Auch Jacobi lässt uns im Dunkeln darüber, wie der Mensch Naturgeschöpf sein, aus der Natur entsprungen sein kann und doch zugleich Vernunftwesen, freies Wesen, ist oder geworden ist. In demselben Dunkel lässt Kant die Frage stehen.

**) Wäre diess von dem vielverspotteten: Credo, quia absurdum, wesentlich verschieden?

ausser diesem vom Theismus unzertrennlichen Anthropomorphismus nur Gottesleugnung oder Fetischismus ist.*) Den Menschen erschaffend theomorphisirte Gott. Nothwendig anthropomorphisirt darum der Mensch.**)

Die Religionen gruppiren sich in Christenthum und Heidenthum, Gottesdienst und Abgötterei. Eine dritte zwischen beiden ist nicht möglich. Jenes ist theistisch, dieses pantheistisch, entsprechend dem Platonismus und Spinozismus. Zwischen beiden besteht fortdauernder Kampf. Die Religion des Christenthums ist Gottesdienst, Tugendübung. Sie lehrt uns durch ein göttliches Leben Gott inne werden, und dass ohne Moralität keine Religion, wie ohne Religiosität kein Frieden Gottes ist. Die Lehre eines fortdauernden Wunders der Wiedergeburt durch höhere Kraft erhebt das Christenthum über allen Vergleich mit den anderen Religionen. Religion ist das Offenbarmachen des Göttlichen im Menschen durch Wort und That. Das Maass der Wiedergeburt liegt ganz in uns. Die Christusthat ist die in die Erscheinung getretene ideale Menschennatur, Christus das hohe Vorbild jedem Menschen. Gottes Wiedergeburt im Menschen ist die Geburt des Sohnes Gottes auf Erden. Sie ist nicht auf einen einmaligen Vorgang beschränkt, die Möglichkeit des Eintritts ist eine unbestimmte. Die Geschichte des Christenthums in dieser Auffassung bildet den Kern der Geschichte der Menschheit. Das Wesentliche aller Religionen, der Geist des Christenthums, ist Gottesfurcht und Tugend, und in ihnen ist der Gottesdienst der Völker repräsentirt. Alle Theologien und Offenbarungsgeschichten, einer Quelle entsprungen, sind daher ihrem inneren Gehalte nach gleich wahr, ihrem äusseren Wesen nach aber gleich fabelhaft und irrgläubig.

Der Mensch erhebt sich über das Thierische durch Weisheit, Güte und Willenskraft. Aus diesen Haupttugenden gehen die andern: Gerechtigkeit, Mässigkeit, Standhaftigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, Wohlthätigkeit, Grossmuth hervor. Der tugendhafte Charakter wird um seiner selbst willen bewahrt. Gott ist die Liebe, und allein um dieser Liebe willen schuf er die Welt. Liebe und Schöpfung sind unzertrennliche Begriffe, ebenso Liebe und Freiheit. Liebe ist im Lebendigen ein zweites höheres Leben, das Leben im Geiste. Liebe, Bewunderung, Ehrfurcht sind die Grund-

*) Jacobi's Werke, III, 423. Vgl. Jacobi's Leben, Dichten und Denken von Zirngiebl. S. 268.

**) Ebendaselbst. S. 418.

lagen aller Sittlichkeit. Liebe ist das lebendige Mittelglied zwischen Schöpfer und Geschöpf. Gott, um zu lieben, zu leben, muss gewissermaassen aus sich herausgehen und Mensch werden. Dem Schönen und Guten zu Liebe ist die Welt geschaffen worden. Nicht Grundsätze erheben den Menschen über sich selbst, nur das Herz erhebt ihn über sich. Vor Wem das Gesetz nicht wie ein Gott dasteht, der hat nur einen todten Buchstaben. Was wir Gewissen nennen, das ist die einzige Quelle der Moral, der Ursprung aller Rechte. Im eigentlichen Menscheninstinkt liegt Trieb und Sinn für Tugend verborgen, fussend auf der Vernunft mit ihrem Glauben an den lebendigen Gott. Also ist das religiöse Gefühl Grundlage der Moral, der Tugend, der Menschheit. Die Vernunft ist das wahre Leben unserer Natur, des Geistes Seele, das Band unserer Kräfte, ein Bild der ewigen unwandelbaren Ursache alles Wahren. Der Rang der Tugenden bestimmt sich nach dem Rang der Zwecke, dieser nach der Bestimmung des Menschen, seinem höchsten Ziele. Das höchste Ziel des Menschen kann daher nur die Ehre Gottes sein. Das An-sich-Gute offenbart allein die Vernunft, die in sich den auf Liebe gegründeten Glauben und mit ihm den heiligen Gehorsam — die edelste Kraft des Menschen, die Krone seiner Freiheit entwickelt. Gerecht, tugendhaft, edel, vortrefflich ist, was der gerechte, tugendhafte, edle, vortreffliche Mensch seinem Charakter gemäss ausübt, verrichtet und hervorbringt. Das edle Gemüth ergänzt sie aus sich und erkennt kein höheres Gesetz als seinen bessern Trieb, seinen reinen und höheren Geschmack, oder wie das Kunstgenie durch den Eindruck seiner Werke der Kunst Meister und Gesetze gibt, so das sittliche Genie der Freiheit. Der bessere Mensch strahlt uns sein Bild ins Gemüth. Alle Tugenden sind vor ihren Begriffen und Vorschriften da. Sie erzeugen diese erst.

Wir versagen es uns ungern, auf die geniale, gedankenreiche Rechts- und Staatsphilosophie Jacobi's — seine Aesthetik ist minder bedeutend — näher einzugehen. Sie wetteifert in eigenthümlicher Weise mit der in gewissem Maasse verwandten Kant'schen praktischen Philosophie an Feinsinnigkeit, übertrifft sie aber — zwar nicht an Tiefe, Grösse und Reichthum der Gedanken, wohl aber an Innigkeit und Wärme der Darlegung. Nur diess bemerken wir kurz, dass Jacobi nach seiner ganzen Geistes- und Gesinnungsanlage aus der auf den Vernunftglauben gegründeten Sphäre der Moral das Recht hervorwachsen lässt und daher kein Recht ohne Pflicht, keine Pflicht ohne Recht kennt. Aus diesem Grundgedanken geht seine ganze edle und freisinnige Rechts- und Staatsphilosophie hervor,

die sich mit gleicher Entschiedenheit gegen Willkür, Gesetzlosigkeit, Anarchie, wie gegen Despotismus und Tyrannei wendet.*)

Es muss auffallen, dass Jacobi sich damit begnügt, den Glauben an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele auf dem Grunde des unmittelbaren Gewisswissens der Vernunft von der Persönlichkeit Gottes festgestellt zu haben, ohne nach dem Vordasein der Seele, welches doch von der Monadenlehre nicht trennbar ist, und nach der Daseinsweise derselben nach dem Tode zu fragen. Um so weniger lässt sich Jacobi auf die Frage der Möglichkeit geistiger Einwirkungen aus dem Jenseits ein, vielmehr zeigt er gegen das Eingehen auf dahin einschlägige Fragen unverkennbare Antipathie, während doch Kant diese Frage wenigstens der Untersuchung werth und solche Einwirkungen wenigstens möglich fand, Lessing die Seelenwanderung von Unten nach Oben ausdrücklich lehrte und sogar die Reincarnation annehmbar fand — wie sogar J. G. Fichte —, Herder über das Vor- und Nachleben die eingehendsten Untersuchungen anstellte und ohne Annahme von Einwirkungen der Geister des Jenseits sich gewisse Erscheinungen der Menschheitsgeschichte gar nicht erklären konnte. Es war schon viel, dass Jacobi einmal äusserte, dass er den Somnambulismus weder bejahen noch verneinen könne, da er selber keine Erfahrungen darüber gemacht habe.

Eine erschöpfende Kritik der Jacobi'schen Gefühlsphilosophie mit eingehender Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Platon, Aristoteles, Spinoza, Leibniz, Kant etc. wird bis heute vermisst. Wohl haben Schelling, Hegel, Schleiermacher, Krause, Herbart, Thilo, H. Ritter, Ulrici, Erdmann, Fortlage, Kuno Fischer vieles mehr oder minder Zutreffende beigebracht, aber theils sind sie unvollständig geblieben, theils haben sie den Kern seiner Anschauung in dem Sinn seiner Polemik nicht überall genau richtig getroffen. Krause's Kritik verdient besonders hervorgehoben zu werden. Sie stellt vorzüglich den Jacobi'schen Wirrwarr von Gefühl, Ahnen, Glauben, Wahrnehmen, Schauen, Wissen in's Licht und lässt fast nur ein näheres Eingehen auf Jacobi's cartesianirenden Dualismus, der sich mit seinen monadologischen Vorstellungen nicht gut verträgt, vermissen. Mit Schärfe zeigt Krause, wie sich in diesem hochbegabten Geiste Tiefsinn mit Seichtigkeit, Edelsinn mit Origi-

*) Die bis heute nicht übertroffene Darstellung der praktischen Philosophie Jacobi's findet sich in Zirngiebl's aus umfassendem, nachhaltigem Studium hervorgegangenen Werke: F. H. Jacobi's Leben, Dichten und Denken, S. 292—304.

nalitätssucht wunderlichst mischen. Thilo (Kurze pragmatische Geschichte der neueren Philosophie, S. 244—245) bringt einige treffende Bemerkungen zur Kritik Jacobi's bei. Kuno Fischer schreibt Jacobi als hochverdienstlich zu, mitten in der Aufklärungszeit die Entdeckung des Ursprünglichen gemacht oder doch zu machen versucht zu haben, wenn gleich erst Kant den Punkt getroffen habe, der von Jacobi gesucht worden sei (?). Jacobi behaupte mit unmittelbarer Gewissheit als einen Glaubenssatz, was Kant durch eine tiefsinnige und genaue Untersuchung analysirt und durch eine höhere Logik, als die bisherige, festgestellt habe (?). Nach Harms gehört Jacobi der Philosophie und ihrer Geschichte nur insofern an, als er Polemiker ist, indem er die Möglichkeit einer Philosophie als Wissenschaft bestreite. Seiner Polemik gegen alle systematische Philosophie und ein gegenstandloses Wissen liege aber nicht selbst eine Philosophie zum Grunde, sondern eine persönliche Ueberzeugung, welche Jacobi aus seiner Lebenserfahrung meine gewonnen zu haben. Wenn es nach Jacobi keine Wissenschaft gebe, so gebe es doch Erkenntnisse, deren Gewissheit auf innerer Wahrnehmung sich gründe. Von diesen Gesichtspunkten aus entwirft Harms einen Ueberblick über die Polemik und die persönlichen Ueberzeugungen Jacobi's, und es lässt sich nicht leugnen, dass die Stellung Jacobi's damit in helleres Licht zu treten scheint. Allein Jacobi erklärt doch oft genug seine persönlichen Ueberzeugungen für die wahre Philosophie, die sich auch Andere, wenn nicht Alle, aneignen könnten, wie er ja doch wirklich Schule machte.*) Unseres Wissens hat nur Zirngiebl die Genesis des Jacobi'schen Grundwiderspruchs, als Wahrheit empfundene, gefühlte, wahrgenommene, erschaute und in diesem Sinne erkannte Wahrheit und folglich als wahre Philosophie zu behaupten, was er selber sich herbeiliess, im Verhältniss zu jeder philosophischen Wissenschaftslehre als Nichtphilosophie, ja sogar als Unphilosophie zu bezeichnen, aus seiner Entwickelungs- und Lebensgeschichte genau erklärt und aufgehellt.*) Am Schlusse seines Werkes ergeht sich Zirngiebl über den geschichtlichen Werth der Philosophie Jacobi's eingehend mit scharfsinnigen Gründen, wobei ihn jedoch seine Vorliebe für Schelling verhindert, den Hauptanstoss, den Schelling Jacobi durch seine Leugnung der ewigen Vollkommenheit Gottes,

*) Schelling's S. Werke. I, 10, S. 179, 181.

**) Zirngiebl's öfter angeführtes Werk, S. 7 ff. Auf diesen Punkt hatte allerdings schon Schelling flüchtig hingedeutet in seiner Kritik der Jacobi'schen Philosophie.

seine Behauptung der zeitlich fortschreitenden Vervollkommnung Gottes bis zur nach Aeonen zu erreichenden Vollendung, gegeben hatte, richtig zu würdigen. Unter den Kritikern Jacobi's stehen ihm Hegel, Schelling und Baader oben an. Die Kritik Hegel's ist in Hauptpunkten eingreifend. Aber die Kritik Schelling's ist viel bedeutender.*) Schelling und Hegel treffen in der richtigen Behauptung zusammen, dass, was ein Jacobi'scher Glaube für sich ohne das Vermittelnde der Wissenschaft gewähre, unmöglich dem denkenden Geiste genügen könne und nur den Hunger nach Gehaltvollerem (durch Wissenschaft Begründetem, R.) wecke. Im Uebergang zur Besprechung der Kritik Baader's entwickelt Zirngiebl die triftigsten und schlagendsten Gründe gegen Jacobi's Wissenschaftsscheue (S. 348 ff.). Von dem aus Baader's Kritik Mitgetheilten heben wir nur das Eine Durchschlagende aus: „Verstand und Sinne sind nicht gegeneinander, der Verstand ist nicht das reine principium inertiae, und er vernichtet das Einzelne nicht, indem er es dem Einen gliedernd unterordnet. Der Verstand verfährt organisch und mechanisch hiebei. ‚Erklären ist überall nur Enthüllen des Seins.' Je weiter, je tiefer erklärt, je mehr tritt das Sein und Dasein hervor. Darum will auch das Höchste erkannt, nicht bloss geglaubt sein, weil der Glaube ja doch nichts ist als das Erkennen in seiner untersten Stufe, und weil nur durch Erkenntniss, nicht durch Glauben der Subjektivismus und Separatismus überwunden wird. Mit Kopf und Herz gehe ich daran, mir meinen Gott zu erklären. Je klarer die Ansicht, je inniger die Gemeinschaft. Nur das Selbstgemachte, das Unwahre vergeht und verbrennt im Focus des reinen und scharfen Erkennens, das Wahre, das Gold, bleibt oder tritt erst hervor in seiner unsterblichen Reine. ‚Das ist das ewige Leben, dass sie Dich (Gott) erkennen!'**)" —

*) So viel Treffendes Schelling in seinem Denkmal vorgetragen haben mag, so kann es doch wegen Beimengung von Leidenschaftlichem bei Weitem nicht von gleichem Gewicht mit der späteren, leidenschaftslosen und gerechten Kritik erachtet werden, welche Schelling in seinen Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie mit Meisterhand geübt hat. Schelling's S. Werke I. 10, 165—184.

**) Vergl. Baader's S. Werke. I, 32, 78, II, 24, 377, III, 207, VIII, 24, 338, XV, 163—187.

Hier würden die bezüglichen Lehren J. G. Fichte's und Schelling's zu folgen haben, wenn sie nicht schon in den VI. Band der Philos. Schriften (S. 450—472) aufgenommen wären.

6.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

1770–1831.

I.

Hegel's Philosophie hatte in dem dritten Jahrzehnt des laufenden Jahrhunderts bis in das vierte hinein von Berlin aus eine hervorragende, beherrschende Stellung errungen. Bald nach dem 1831 erfolgten Tode Hegel's spaltete sich seine Schule in zwei Flügel, einen rechten und einen linken, zwischen welchen man eine Art Mitte (Centrum) unterschied, später sogar zwei, eine des rechten und eine des linken Flügels — Rosenkranz und Michelet. Die Differenzen beider Flügel concentrirten sich in den Fragen über Persönlichkeit Gottes und individuelle Unsterblichkeit der geistigen Individuen, woran sich dann eine grosse Reihe weiterer Differenzen anschloss, indem jeder der beiden Flügel in eine Menge Nuancirungen auseinanderging. Vor Allem war die Frage, ob im Hegel'schen System jene zwei Fragen bejahend oder verneinend beantwortet worden seien. Darüber waren beide Flügel der Schule einverstanden, dass Hegel's Philosophie Idealismus sei. Die Frage war nur, wie dieser Idealismus zu verstehen sei, ob als persönlichkeitspantheistischer oder ob als rein idealistisch-pantheistischer. Denn rein theistisch konnte er in keinem Falle sein, da die Verwerfung des reinen Schöpfungsbegriffs offenkundig war.

War nun die aus der entgegengesetzten Beantwortung dieser Fragen entsprungene Spaltung der Schule möglich, ohne dass in den Werken Hegel's Veranlassungen gegeben gewesen wären, die zu entgegengesetzten Auffassungen und Auslegungen führen konnten? Diess ist um so weniger zu denken, als die meisten ausser der Hegel'schen Schule stehenden Geschichtschreiber der Philosophie ein Bild der Hegel'schen Lehre entworfen haben, welches weit mehr mit der Auslegung des linken Flügels stimmt, als mit der des rechten Flügels,*) ohne dass sie darum den Lehren

*) Vgl. die Werke über Geschichte der Philosophie von dem ältern Sigwart, E. Reinhold, G. Ritter, Ulrici, Krause, Harms, Fortlage, Ueberweg;

der Vertreter des linken Flügels an sich Wahrheit zuzuschreiben sich genöthigt fanden. Auch der Schreiber dieses Artikels konnte in der Lehre Hegel's nur Panlogismus erblicken, mit welchem weder Persönlichkeit Gottes, noch Unsterblichkeit der geistigen Individuen vereinbar erschien. Weder frühere Schriften von K. Rosenkranz, noch selbst seine Jubelschrift: „Hegel als deutscher Nationalphilosoph" (1870) vermochten ihn von dieser Auffassung abzubringen, um so weniger als die gleichzeitige Schrift Michelet's: „Hegel der unwiderlegte Welt-Philosoph" mit grösster Zuversicht Hegel's Lehre als Panlogismus auffasst, in welchem Alles, was entsteht, zu Grunde gehen muss, um immer wieder von anderen Positionen ersetzt zu werden, die ebenfalls untergehen, so dass Entstehen und Untergehen anfangs-endlos die alleinige Offenbarung des Absoluten ist. Daran wird nichts geändert durch die Behauptung Michelet's, dass das Absolute im Selbstbewusstsein der Menschheit, genauer im absoluten Wissen und Wollen der Wiedergebornen, zur Wirklichkeit komme.*)

Um nun zu entscheiden, ob unsere bisherige Auffassung und Auslegung der Hegel'schen Lehre richtig ist, wollen wir aus den Werken Hegel's selbst die Hauptaussprüche über das Absolute und über die Unsterblichkeit vorführen.**)

In seinem ersten philosophischen Hauptwerke, der Phänomenologie des Geistes (1807)***), erklärt Hegel, dass es nach seiner Einsicht darauf ankomme, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subject aufzufassen. Darin sei die Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspreche, und diess sei der erhabenste Begriff, der der neueren Zeit und ihrer Religion angehöre.†) Dazu gibt Hegel folgende Erläuterung: „Das Geistige allein ist das Wirkliche; es ist das Wesen oder Ansichseiende, das sich Verhaltende und Bestimmte, das Anderssein

Karl Biedermann deutet den Ursprung der Spaltung der Hegel'schen Schule kurz an in seinem Werke: Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit, II, 453. Vgl. Michelet: Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie, S. 304. Haym: Hegel und seine Zeit, S. 459, 462.

*) Hegel's Philosophie in wörtlichen Auszügen von C. Frantz und A. Hillert, S. 27—28, 135—136.

**) Vgl. Philosophische Schriften von Franz Hoffmann, Band V, 139—215.

***) Ueber die frühesten Entwicklungsphasen und Entwürfe Hegel's geben Rosenkranz (Leben Hegel's) und R. Haym (Hegel und seine Zeit) die beste Auskunft.

†) S. Werke Hegel's II, 14, 19.

und Fürsichsein und in dieser Bestimmtheit oder seinem Aussersichsein in sich selbst Bleibende, oder es ist an und für sich. Diess Anundfürsichsein aber ist es erst für uns oder an sich, die geistige Substanz. Es muss diess auch für sich selbst, muss das Wissen von dem Geistigen und das Wissen von sich als dem Geiste sein, d. h. es muss der Gegenstand sein, aber ebenso unmittelbar als aufgehobener in sich reflektirter Gegenstand. Er ist für sich nur für uns, insofern sein geistiger Inhalt durch ihn selbst erzeugt ist; insofern er aber auch für sich selbst für sich ist, so ist dieses Selbsterzeugen, der reine Begriff, ihm zugleich das gegenständliche Element, worin er sein Dasein hat; und er ist auf diese Weise in seinem Dasein für sich selbst in sich reflektirter Gegenstand. Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiss, ist die Wissenschaft. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Element erbaut." Weiterhin*) sagt Hegel: „Der Grund des Wissens ist das wissende Allgemeine und in seiner Wahrheit der absolute Geist, der in dem abstrakten reinen Bewusstsein oder dem Denken als solchem nur absolutes Wesen, als Selbstbewusstsein aber das Wissen von sich ist." Ferner: **) „Das Wort der Versöhnung ist der daseiende Geist, der das reine Wissen seiner selbst als allgemeinen Wesens in seinem Gegentheile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden Einzelheit anschaut, — ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist." „Schon das Bewusstsein wird, insofern es Verstand ist, Bewusstsein des Uebersinnlichen oder Innern des gegenständlichen Daseins. Aber das Uebersinnliche, Ewige . . . ist selbstlos; es ist nur erst das Allgemeine, das noch weit entfernt ist, der sich als Geist wissende Geist zu sein." Schon in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes (S. 23) hatte Hegel erklärt: „Die Bildung besteht von der Seite des Individuums aus betrachtet darin, dass es diess Vorhandene erwerbe . . . und für sich in Besitz nehme. Diess ist aber von der Seite des allgemeinen Geistes als der Substanz nichts Anderes, als dass diese sich ihr Selbstbewusstsein gibt, ihr Werden und ihre Reflexion in sich hevorbringt. Die Wissenschaft stellt diese bildende Bewegung sowohl in ihrer Ausführlichkeit und Nothwendigkeit, als das, was schon zum Momente und Eigenthum des Geistes herabgesunken ist, in seiner Gestaltung dar. Das Ziel ist die Einsicht des Geistes in das, was Wissen ist. . . . Weil

*) Ibid. S. 418.

**) Ibid. S. 506, dann S. 509.

die Substanz des Individuums, weil sogar der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte, in welcher er in jeder den ganzen Gehalt seiner, dessen sie fähig ist, herausgestaltete, zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewusstsein über sich erreichen konnte, so kann zwar der Sache nach das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen; inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil an sich diess vollbracht, der Inhalt schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezwungene Unmittelbarkeit, die Gestaltung bereits auf ihre Abbreviatur, auf die einfache Gedankenbestimmung, herabgebracht ist. Schon Gedachtes ist der Inhalt Eigenthum der Substanz.“ Vgl. S. 576—577.

In seiner Logik bezeichnet Hegel die unendliche Idee als das absolute Wissen ihrer selbst.*) Denken, Geist, Selbstbewusstsein sind ihm Bestimmungen der Idee, insofern sie sich selbst zum Gegenstand hat. Die absolute Idee ist ihm allein Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und alle Wahrheit. Als die schlechthin allgemeine Idee gilt sie ihm für die höchste Kraft, vielmehr als die einzige und absolute Kraft der Vernunft nicht nur, sondern auch als ihr höchster und einziger Trieb, durch sich selbst in Allem sich selbst zu finden und zu erkennen. Bestimmte Hegel das Anfangende als das Unmittelbare, so galt ihm die Unmittelbarkeit des Allgemeinen als dasselbe, was er als das Ansichsein ohne Fürsichsein ausgedrückt hatte. Man kann daher nach ihm (S. 334) sagen, dass mit dem Absoluten aller Anfang gemacht werden müsse, so wie aller Fortgang nur die Darstellung desselben sei, insofern das Ansichseiende der Begriff sei. „Aber darum (fährt Hegel fort), weil es nur erst an sich ist, ist es ebensosehr nicht das Absolute, noch der gesetzte Begriff, auch nicht die Idee: denn diese sind eben diess, dass das Ansichsein nur ein abstraktes, einseitiges Moment ist. Der Fortgang ist daher nicht eine Art von Ueberfluss; er wäre diess, wenn das Anfangende in Wahrheit schon das Absolute wäre; das Fortgehen besteht vielmehr darin, dass das Allgemeine sich selbst bestimmt, und für sich das Allgemeine, d. i. ebensosehr Einzelnes und Subjekt ist. Nur in seiner Vollendung ist es das Absolute.

Die Hegel'sche Dialektik findet alle fest angenommenen Gegensätze, wie Endliches und Unendliches, Einzelnes und Allgemeines an und für sich selbst im Uebergehen.

*) Werke Hegel's, V, 243. Dann S. 263, 328, 331.

In seiner Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss bezeichnet Hegel die absolute Idee als sich selbst gegenständlich und hiemit — mit Bezug auf Aristoteles — als νοήσις νοήσεως.*) Die absolute Freiheit der Idee ist, dass sie in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschliesst, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen.**)

Aus dem Drange, das Absolute als Geist zu begreifen, ist die Weltgeschichte zu begreifen. Der Inhalt der christlichen Religion ist, Gottes Geist zu erkennen zu geben.***)

In der dritten Abtheilung des dritten Theils der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften erklärt Hegel: „Der absolute Geist ist eben so ewig in sich seiende, wie in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität.“ †) Diess drückt Hegel abstrakter auch so aus (468): „Das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geist.“

In seiner Religionsphilosophie bestimmt Hegel, wie in den früheren Werken das Absolute, Gott, als die absolute Substanz, die zugleich Subject ††) ist und damit der absolute Geist.

Religion ist ihm Uebergehen vom endlichen Inhalt zum absoluten, unendlichen, Erhebung zu Gott. Aber Gott ist die Bewegung in sich selbst und nur dadurch allein lebendiger Gott. Diess Bestehen der Endlichkeit muss jedoch nicht festgehalten, aufgehoben werden. Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst. Im Ich als dem sich als endlich aufhebenden kehrt Gott zu sich zurück und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott. Die Religion ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist. Diess ist nicht bloss ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geist, sondern der absolute Geist selbst ist das Sichbeziehende auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes. Hierein fällt sein Bewusstsein, das vorher als Verhältniss bestimmt war. Das Bewusstsein, als solches, ist das endliche Bewusstsein, das Wissen von einem Andern als dem Ich. Die Religion ist auch

*) Werke Hegel's VI, 408.
**) Ibid. S. 413—414.
***) Ibid. VII, 2, 29—30.
†) Ibid. VII, 2, 440. Dann S. 468.
††) Werke Hegel's XI, 90.

Bewusstsein und hat somit das endliche Bewusstsein an ihr, aber als endliches aufgehoben. Denn das Andere, wovon der absolute Geist weiss, ist er selbst, und er ist so erst der absolute Geist, dass er sich weiss. Die Endlichkeit des Bewusstseins tritt ein, indem sich der Geist an sich selbst unterscheidet; aber diess endliche Bewusstsein ist Moment des Geistes selbst, er selbst ist das Sichunterscheiden, das Sichbestimmen, d. h. sich als endliches Bewusstsein setzen. Dadurch ist er aber nur als durch das Bewusstsein oder den endlichen Geist vermittelt, so, dass er sich zu verendlichen hat, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden. So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittelung des endlichen Geistes. In der höchsten Idee ist demnach Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst.*)

Als nach einer immer heftiger gewordenen Opposition gegen Hegel im Jahre 1829 die Schrift: „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniss“, von C. Fr. Göschel erschienen war, liess Hegel eine Recension derselben in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik erscheinen, in welcher er es willkommen hiess, dass ihr Verfasser die spekulativen Begriffe zur Anerkennung ihrer Uebereinstimmung mit der religiösen Vorstellung herausgearbeitet und die Worte und Zeichen der einen in die Sprache der andern übersetzt habe. Hegel gab den folgenden Worten Göschel's Zustimmung: „Die Welt erkennen kann nichts anderes heissen, als die Wahrheit der Welt, die Wahrheit, in dem für sich Unwahren, erkennen, und diese Wahrheit ist Gott. Ebenso nur wer die Welt erkennt, erkennt auch Gott; wer in dem übersinnlichen Wesen Gottes nicht auch die Natur und die Person Gottes erkennt, der erkennt auch nicht die Uebernatürlichkeit Gottes.“**)

Was von Hegel als Subject, Geist in seinen Werken bezeichnet worden war, wird hier ausdrücklich als absolute Persönlichkeit bezeichnet, und zwar als vom Anfang jener Bezeichnung an nicht anders gemeint. In der ausgesprochenen Zustimmung zu allen Hauptgedanken der Aphorismen Göschel's bekennt sich Hegel zu dem Glauben an die Wahrheit des Christenthums, wie

*) Ibid. XI, 200. Vgl. das Folgende bis S. 204. Dann S. 212.

**) Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen, S. 125. Vergl. die Recension Hegel's und seine Werke XVII, 111—148.

es in den evangelischen Lehren ausgeprägt ist, und zugleich zu der Ueberzeugung, dass seine Philosophie in wesentlicher Uebereinstimmung mit den Glaubenslehren der evangelischen Confession stehe. Daher begrüsst er Göschel's Aphorismen als die Morgenröthe des Friedens zwischen der Philosophie und Religion.*) In der folgenden Recension mehrerer gegnerischer Schriften erklärt sich Hegel in übereinstimmender Weise mit dem über Göschel's Schrift Geäusserten.**) Er sagt da (171) ausdrücklich: „In den oben angeführten ‚Aphorismen über Nichtwissen' sind diese Tiefen: Wissen Gottes, Wissen Gottes in sich, Wissen Gottes in mir, Wissen meiner in Gott, denkend behandelt."

Wie Rosenkranz, Conradi, Gabler, Schaller etc. nimmt auch Eduard Erdmann, in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" wie in seiner „Geschichte der gesammten Philosophie", das absolute Subjekt Hegel's im Sinne der absoluten Persönlichkeit, nicht aber als Geist jenseits der Sterne, sondern als Geist in allen Geistern, d. h. als den absoluten Geist, der aus seinem ewigen unwandelbaren Insichsein sich zur Naturwelt entäussert (die Naturwelt aus sich entlässt), aus der Natur und über sie die Geisterwelt hervortreibt, und in ihr zu sich zurückkehrt, und so wie in seinem Insichsein zugleich sich in den zu ihm erhobenen Geistern selbst weiss, wie sie sich in ihm wissen.***)

II.

E. Erdmann leugnet also nicht, dass Hegel in seinen absoluten Gottesbegriff ein pantheistisches Moment oder den Pantheismus als Moment aufgenommen habe, und indem er nicht zutreffend das Gleiche bei Baader voraussetzt, erklärt er sich den Ausspruch Hegel's, in seiner ‚Encycl. d. ph. W.', es würde ihm leicht werden, sich mit B. zu verständigen. Sehr bemerkenswerth ist noch, dass E. Erdmann die Lehre Baader's von der ewigen Natur in Gott bestimmter in die Hegel'sche Gotteslehre aufgenommen wissen will. Es leuchtet nun vor Allem ein, dass Hegel's Lehre keinesfalls reiner

*) Werke Hegel's XVII, 111—148.

**) Ibid. S. 149—228, besonders S. 163, 166, 170 etc., 217. Die weiteren Schriften Göschel's: Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele; Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott etc.; der Mensch nach Leib, Seele und Geist diesseits und jenseits; fanden Hegeln nicht mehr unter den irdisch Lebenden.

**) Geschichte der neueren Philosophie von E. Erdmann III, 2, 834, 835.

Theismus ist. Der reine Theismus denkt Gott als überweltliche dreieinige Persönlichkeit, als ewig in sich vollendeten absoluten Geist und freien Schöpfer der Welt. Diese Lehre ist von Hegel so schlechthin ausgeschlossen, dass ihrer höchstens einmal im Vorübergehen mit der Miene äusserster Geringschätzung gedacht wird. Da Hegel's Lehre nun doch so entschieden monistisch ist, dass jene Spinoza's nicht monistischer sein konnte, so ist sie überhaupt genommen ganz entschieden pantheistisch, mag Hegel sich gegen diese Bezeichnung so viel sträuben, als er nur immer will.*) Aber sie ist nicht realistischer Pantheismus, sondern idealistischer. Folglich kann nur noch die Frage sein, ob sie Persönlichkeits-Pantheismus oder panlogistischer Pantheismus ist. Wäre sie das Erstere, so müsste die Persönlichkeit des Absoluten, Gottes, nicht zwar in der Trennung, aber doch im Unterschiede von der durch ihn gesetzten Welt und seinem Wissen der Welt in Natur- und Geisterwelt ausgesprochen sein. Dafür scheinen einige Momente zu sprechen, wie das behauptete Insichsein des Absoluten, zugleich mit seinem Aussersichsein in der entlassenen Natur und seiner Rückkehr in sich aus der endlichen Geisterwelt. Aber im Grunde streift Hegel nur den Persönlichkeits-Pantheismus, ohne ihn ernstlich festzuhalten nnd auszubilden. Das Grundgerüste seines Systems ist auf den Panlogismus angelegt, dessen höchste Spitze das (ewige) Persönlichwerden des Absoluten in der Menschheit ist. Die wenigen Andeutungen eines Persönlichkeits-Pantheismus tauchen auf und zücken wie verschwindende Blitze durch die Nacht des Panlogismus. Der Inbegriff der logisch-metaphysischen Bestimmungen wird von Hegel nicht als Gedanke des sich selbst bewusstseienden absoluten Geistes vorgeführt, sondern als weltdurchdringende, weltimmanente, man weiss nicht, soll man sagen: ideelle Mächte, oder Gesetze, oder Wesenheiten, die erst im menschlichen Geiste Gedanken werden, von seinem Denken abgesehen also in der Nacht der Unbewusstheit liegen. Allerdings ist in der Logik — gegen Ende — die unendliche Idee als das absolute Wissen ihrer selbst bestimmt, allein das kommt viel zu spät, um Stütze des Persönlichkeits-Pantheismus werden zu können, und überdiess kann eine Idee, unendlich oder endlich, nicht von sich selber wissen. Eine Idee kann nur Gedanke eines sich wissenden Wesens sein. Ent-

*) Darstellung und Kritik des Hegel'schen Systems von J. A. Staudenmaier, S. 27—33. — Speculative Charakteristik und Kritik des Hegel'schen Systems von K. Ph. Fischer, S. 588. Die speculative Idee Gottes von Ulrich Wirth. S. 373.

weder hat Hegel den Persönlichkeits-Pantheismus, wenn auch einmal mit ihm gespielt, doch niemals ernstlich in's Auge gefasst und ernstlich angenommen; oder er hat sich so unbeholfen, verworren, ungeschickt und zweideutig ausgedrückt, dass auch das gerade Gegentheil aus ihm herausgelesen werden konnte, wie nicht bloss der linke Flügel seiner Schule zeigt, sondern auch die grosse Mehrheit der Geschichtsschreiber der Philosophie. Die Connivenz Hegel's zu den Sätzen Göschel's und die Erklärung seiner Rechtgläubigkeit in Bezug der evangelischen Dogmen ist entweder eine zweideutige Accommodation — ein Spiel mit Identität und Unterschiedenheit der gläubigen Vorstellung und dem philosophischen Begriff — oder im besten Falle eine späte Umstimmung seines Gemüthes, nachdem seine panlogistische Philosophie längst fertig war, und was Michelet darüber vorbringt, ist keine Rechtfertigung, sondern misslungene Beschönigung.*) In Wahrheit ist die Hegel'sche Philosophie nichts Anderes, als die Lehre, Gott sei die ewig existirende Menschheit, oder die ewige Menschheit sei Gott, das Selbstbewusstsein Gottes sei das Selbstbewusstsein der Menschheit, welches sich in der Hegel'schen Philosophie zur vollendeten Wirklichkeit gebracht habe. Wem noch der geringste Zweifel übrig bleiben sollte, dass Hegel's Philosophie auf Menschheits- und zunächst auf Selbstvergötterung hinausläuft, nehme zu dem Oben Vorgetragenen noch folgende drei Stellen aus Hegel's Werken hinzu und er wird für immer verständigt sein.

„Die vom Delphi'schen Apollo an die Griechen ergangene Aufforderung zur Selbsterkenntniss hat nicht den Sinn eines von einer fremden Macht äusserlich an den menschlichen Geist gerichteten Gebotes; der zur Selbsterkenntniss treibende Gott ist vielmehr nichts Anderes, als das eigene Gesetz des Geistes. Alles Thun des Geistes ist desshalb nur ein Erfassen seiner selbst, und der Zweck aller wahrhaften Wissenschaft ist nur der, dass der Geist in Allem, was im Himmel und auf Erden ist, sich selbst erkenne. Ein durchaus Anderes ist für den Geist gar nicht vorhanden.“**)

„Dass es nur ein Schein sei, dass der Inhalt oder Gegenstand des Wissens ein nur gegebener sei, da vielmehr durch dessen (dieses Scheines) Aufhebung der Geist sich als das erweise, was er an sich sei, nämlich das absolute Selbstbestimmen, die unend-

*) Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie etc. von Michelet, S. 224.

**) Werke Hegel's VII, 2, S. 4.

liche Negativität des ihm und sich selber Aeusserlichen, das alle Realität aus sich hervorbringende Ideelle. Das Fortschreiten des Geistes hat folglich nur den Sinn, dass jener Schein aufgehoben werde, dass das Wissen sich als die allen Inhalt sich entwickelnde Form bewähre. Weit entfernt also, dass die Thätigkeit des Geistes auf ein blosses Aufnehmen des Gegebenen beschränkt sei, hat man vielmehr dieselbe eine schaffende zu nennen.“*)

„Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, dass es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzuthun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen, und es mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewusstseins mit dem absoluten Selbstbewusstsein, das jenem ausser ihm erschienen, hört auf. Das endliche Selbstbewusstsein hat aufgehört, endliches zu sein; und dadurch andererseits das absolute Selbstbewusstsein die Wirklichkeit erhalten, deren es vorher entbehrte. Es ist die ganze bisherige Weltgeschichte überhaupt und die Geschichte der Philosophie insbesondere, welche nur diesen Kampf darstellt und da an ihrem Ziele zu sein scheint, wo diess absolute Selbstbewusstsein, dessen Vorstellung sie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu sein, wo also der Geist als Geist wirklich ist. Denn er ist diess nur, indem er sich selbst als absoluter Geist weiss, und diess weiss er in der Wissenschaft . . . Nur in der Wissenschaft weiss er von sich als absolutem Geist, und diess Wissen allein, der Geist, ist seine wahrhafte Existenz.“**)

III.

Fragen wir nun, welche Stellung Hegel sich zu der Unsterblichkeitslehre gegeben habe, so erleichtert uns Göschel die Beantwortung dieser Frage durch Hinweisung auf eine ganze Reihe von Stellen in den Werken Hegel's, die jene Frage betreffen.

Zunächst verneint Hegel die Behauptung, dass die Unterschiede (individuelle Wesen) in den Abgrund des Absoluten zurückgeworfen würden.

*) Werke Hegel's VII, 2, S. 295.
**) Werke Hegel's XV, 689—690.

Im Selbstbewusstsein, im Ich, dass sich selbst denkt, offenbart sich, sagt Hegel, die absolute, ewige Natur desselben.

„Die Unsterblichkeit der Seele ist nicht spätere Wirklichkeit, sondern gegenwärtige Qualität; der Geist ist ewig, also desshalb schon gegenwärtig. Durch das Erkennen ist der Mensch unsterblich, denn nur erkennend ist er keine sterbliche, thierische Seele, ist er die freie, reine Seele. Der Uebergang aus dem Aeusseren der Erscheinung in das Innere ist die Gewissheit des Subjects von der unendlichen Wesenhaftigkeit des Subjectes in sich selbst, sich unendlich wissend, sich ewig, unsterblich wissend.

Es ist dem Geist nur um Präsentes (Ewiges) zu thun. Das Verhältniss des Subjektes zu dieser Wahrheit ist, dass das Subject eben zu dieser bewussten Einheit kommt, sich derselben würdigt, sie in sich hervorbringt, erfüllt wird vom göttlichen Geist.

Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur. Erst im Abendlande geht die Freiheit des Selbstbewusstseins auf. Die Seligkeit des Occidents ist daher so bestimmt, dass darin das Subject als solches ausdauere und im Substantiellen beharre. Der einzelne Geist erfasst sein Sein als Allgemeines; die Allgemeinheit ist diese Beziehung auf sich. Diess Beisichsein, diese Persönlichkeit und Unendlichkeit des Ich macht das Sein des Geistes aus: so ist er, und er kann nun nicht anders sein.

Indem das Denken das Allgemeine ist, das sich in sich reflektirt, in sich selbst bei sich selbst zu sein, so ist es diese Identität mit sich: diese aber ist das Unveränderliche, Unvergängliche. Die Seele ist das Sichselbsterhalten im Andern.

Die objektive Bestimmung Brahm's, die Kategorie des reinen Seins, in welches als in das Nichts alles Endlichen die indische Vorstellung alles Besonderen sich auflösen lässt, macht das Erhabene der indischen Religion aus, das jedoch darum noch nicht das Schöne, noch weniger das wahrhaft Wahre ist. Vielmehr ist das reine Sein, um seiner Abstraktion willen, eine endliche Kategorie. Dieses reine Sein, weil es nicht bis zur Bestimmung der unendlichen Subjektivität fortgeführt ist, gibt den indischen Pantheismus.

Dass Platon an die Geschichte des Todes des Sokrates diese Untersuchung geknüpft, hat zu allen Zeiten bewunderungswürdig geschienen. Es scheint nichts passender, als die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit dem, der im Begriff ist, das Leben zu verlassen, in den Mund zu legen, und jene Ueberzeugung durch diese Scene zu beleben, so wie ein solches Sterben gegenseitig durch jene Ueberzeugung. Es ist zugleich zu bemerken, dass das

Passende auch diesen Sinn haben muss, dass es dem Sterbenden erst eigentlich ziemt, mit sich statt mit dem Allgemeinen, mit dieser Gewissheit seiner selbst als eines diesen, als mit der Wahrheit, sich zu beschäftigen.*)

Es ist unerfindlich, warum Göschel nicht auch die folgende Aeusserung Hegel's seiner Recension der Schrift von Schubarth und Carganico (XII, 226) angeführt hat: „Für den Verfasser . . . ist es nicht vorhanden, dass in dieser Philosophie der Geist über alle Kategorien, welche Vergehen, Untergang, Sterben u. s. f. in sich schliessen, erhoben wird, abgesehen von anderen ebenso ausdrücklichen Bestimmungen; er mag die Lehren des Christenthums etwa in der Form des Katechismus erkennen, aber das Philosophische und derselbe Inhalt, wenn er in philosophischer Form ist, existirt nicht für ihn."

Alle diese Aeusserungen geben keine runde Antwort auf die Frage: ist jedes geistige Individuum unsterblich, oder ist der menschliche Geist überhaupt, die Menschheit als Gattung, unsterblich! Die Angabe, dass die Unterschiede — die individuellen Wesen, die also nur Unterschiede der ewigen Wesenheit des Absoluten sein sollen, — nicht in den Abgrund des Absoluten zurückgeworfen würden (auch nicht die Unterschiede des Natürlichen?), kann auch so verstanden werden, dass es nie an Unterschieden fehlen werde, indem die untergegangenen immer wieder durch andere ersetzt würden. Wenn die Unsterblichkeit der Seele gegenwärtige Qualität, nicht spätere Wirklichkeit sein soll, so ist sie aufgegeben, weil Hegel ein überzeitliches Leben nicht kennt. Hier hat sich Hegel deutlich verrathen. Die individuelle Seele ist ihm nur Erscheinung, die im Sterben gewiss sein kann, dass immer wieder Subjekt sein wird, wenn auch ein anderes, oder andere Subjekte. Das Sichunsterblichwissen ist nur das Wissen, dass immer Seelen sein werden, dass die Menschheit immer sein wird. Es ist dem Geist nur um Präsentes (Ewiges) zu thun, heisst im Sinne Hegel's: wer sich zur Hegel'schen Geistigkeit durchgebildet hat, ist vom Ewigen erfüllt, hat deren genug und bedarf keiner Fortdauer im Jenseits. Die Seligkeit des Occidents ist für Hegel keine Seligkeit im Jenseits, sondern nur ein Beharren im Wahren und Guten, so lange er hienieden lebt. Der einzelne Geist erfasst sein Sein als Allgemeines, bedeutet so viel als er ist eine verschwindende Erscheinungsweise des unvergänglichen Allgemeinen und dieses

*) Ueber die Unterblichkeit der menschlichen Seele von Göschel, S. 263—270, Hegel's Werke II, 608, III, 269, XII, 229, 258, 266, XIII, 117, XIV, 208, 212. Vgl. XVII, 225.

sich besondernde und individualisirende, Personen bildende Allgemeine ist als der allgemeine Begriff der entstehenden und vergehenden Persönlichkeiten, die reine Persönlichkeit zu nennen,*) die selber keineswegs ausser den endlichen Geistern Person ist. Das Allgemeine ist das allein Unveränderliche, Unvergängliche. Die Seele ist das Sichselbsterhalten im Andern, kann wohl nur sagen wollen, die Seele erhält sich im Leibe, so lange sie sich in ihm bethätigen kann.

Der indische Pantheismus ist im occidentalischen nur verändert, nicht überwunden. Daher konnte Schopenhauer aus dem occidentalischen in den orientalischen (indischen) Pantheismus zurückfallen. So oft Hegel auf die individuelle Unsterblichkeit zu sprechen kommt — was nicht sehr oft geschieht, da er dieses Thema zu berühren so viel als möglich vermeidet — gleicht er der Katze, die um den heissen Brei herumgeht. So besonders da, wo er von Platon's Schilderung des Todes des Sokrates spricht. Anstatt hier einmal mit der Farbe herauszugehen, und uns mit klaren Worten zu sagen: die individuelle menschliche Seele ist unsterblich und diess aus diesen und jenen Gründen, findet er es nur recht passend von dem guten Platon, dass er die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit dem sterbenden Sokrates in den Mund gelegt habe. Ebenso weiss er das erstaunlich „Passende“ hervorzuheben, dass Platon dem Sokrates kurz vor dem Tode sich nicht mit dem Allgemeinen, sondern mit der Gewissheit seiner selbst als eines diesen (in Kurzem vergehenden, R.) beschäftigen lässt. Erstaunlich philisterhaft.

Sieht man aber genauer zu, so spricht Hegel (wie neuerlich Teichmüller) Platon die Lehre der individuellen Unsterblichkeit geradezu ab. Denn ihm erhellt (XIV, 214), dass Platon das Wahre der Seele ganz im Allgemeinen erhalte und ihre Wahrheit und ihr Sein nicht in sinnliche Einzelheit setze. Hegel lässt hier Platon lehren, was er, der nicht Pantheist zu sein versichert, selber lehrt. Hegel wollte die Platonisch-Aristotelische Philosophie zur Hebung der christlichen verwenden, schloss aber gerade das aus,

*) In diesem Sinne spricht Hegel einigemale von der reinen Persönlichkeit des Absoluten, Gottes, z. B. in der Phänomenologie des Geistes und in der Logik. In diesem Sinne und nur in diesem Sinne lehrt Michelet die Persönlichkeit des Absoluten (in der ewigen Menschheit). Vgl. die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes, von Michelet (1842) und sein vierbändiges Werk: Das System der Philosophie als exakter Wissenschaft (1876—1880).

was jene Philosophie mit dem Christenthum Verwandtes besass. Er zeigte sich vielmehr von dem Fichteanisirten Spinozismus beherrscht. Man vergleiche die Darstellung und durchschlagende Kritik der Hegel'schen Philosophie in H. Ulrici's Schrift: „Ueber Princip und Methode der Hegel'schen Philosophie (1841), besonders S. 5—7, 25 ff., 195—215 und desselben Verfasser's Werk: Das Grundprincip der Philosophie I, 674—695. Es dürfte um so interessanter sein, diese Darlegungen Ulrici's mit Baader's Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule etc. (W. IX, 389—436) zu vergleichen, je unabhängiger von B. und je selbständiger jene ausgearbeitet worden sind. S. 207 der ersten Schrift sagt Ulrici richtig: „Indem Hegel behauptet, dass jene Reinigung und Befreiung die Negation sei, durch welche das Endliche als sittliches Selbstbewusstsein seinen Geist zu seiner Wahrheit erhebe, diese Wahrheit aber der absolute Geist (Gott), diese Erhebung Erhebung zu Gott sei, so behauptet er offenbar, dass der endliche Geist in seiner wahrhaften vollkommenen Sittlichkeit die Realität des absoluten Geistes, die Wirklichkeit Gottes selbst sei."

Wenn Hegel endlich darauf verweist, dass seine Philosophie den Geist über Vergehen, Untergang, Sterben erhoben habe, so wissen wir zur Genüge, dass er dem, was er den allgemeinen Geist nennt, die Unvergänglichkeit und Ewigkeit zuschreibt. Aber wir wollen wissen, ob er mit Bestimmtheit dem individuellen Geist und jedem individuellen Geist die ewige Fortdauer zuerkennt oder nicht. Er versteckt sich wieder hinter den Unterschied der gläubigen Vorstellung und des philosophischen Begriffs und muthet uns zu, zu glauben, dass trotz des Unterschiedes der Katechismuslehre und des philosophischen Begriffs in beiden doch derselbe Inhalt ausgedrückt sei. Dass heisst, Hegel behauptet, es sei derselbe Inhalt, wenn der Katechismus (warum der Katechismus und nicht das Dogma der evangelischen Kirche?) lehrt: die individuelle menschliche Seele ist unsterblich, und wenn die Hegel'sche Philosophie lehrt, der allgemeine Geist ist unsterblich, aber nicht der individuelle. Nur diess ist ihm die „Wahrheit" der Glaubensvorstellung von der Unsterblichkeit des Geistes. Sapienti sat!

7.

Franz von Baader.

1765—1841.

In der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts durchzog eine gewaltige geistige Gährung alle strebsamen Gemüther in Deutschland. Das Gefühl war allgemein, dass mit gar Vielem aufzuräumen sei, dass Theorie und Praxis zu Besserem und Vollkommenerem sich zu erheben habe und der Ruf nach Abschüttelung veralteter Formen wie nach allseitiger gründlicher Aufklärung erhob sich von allen Seiten. Die ersten Offenbarungen genialer Köpfe in philosophischen und dichterischen Werken wurden mit warmer Theilnahme und Anerkennung aufgenommen und steigerten die verbreitete Erwartung, dass noch Grösseres, Reicheres und Folgenreicheres hervortreten werde. Diese Erwartung ist auch nicht getäuscht worden, nur dass namentlich die begabtesten Philosophen in ihren Werken grösseren Theils weit auseinandergingen und damit zwar die erstaunlichsten und vielseitigsten Anregungen zum intensivsten Nachdenken boten, aber zunächst doch die Ausbildung und Ausbreitung einer einheitlichen Weltanschauung in die Ferne rückten. Mitten in diesem geistigen Gährungsprozess, in welchem pantheistische, deistische, materialistische wie theistische Richtungen durcheinander wogten, fand sich nun der jugendliche Fr. Baader gegen Ende der siebenziger und zu Anfang der achtziger Jahre und weiterhin hineingezogen. Der Materialismus, der von Frankreich her in einige deutsche Kreise eindrang, beirrte Baader niemals, selbst der so viele talentvolle Köpfe verlockende Pantheismus stiess ihn nur ab und nur der Deismus, besonders in der Kantischen Form, beunruhigte ihn auf einige Zeit, wie aus dem Tagebuch zu erkennen ist.*) Von

*) Baader's Sämmtliche Werke, XI. B., S. 1 ff. Vgl. das Vorwort des Spezial-Herausgebers (dieses Bandes) Prof. Dr. E. A. v. Schedmis, pag. XXI, XXVI — XXVIII. Den Höhepunkt des Kantischen Einflusses bezeichnet der im Anfang zum Tagebuch mitgetheilte Bericht über Kant's Umgestaltung der Metaphysik.

allen Philosophen jener Zeit übte keiner grösseren Einfluss auf Baader aus als Kant und allerdings nächst ihm vorübergehend Herder. Aber schon eine ganze Reihe von Aeusserungen in dem sehr reichlich bedachten Tagebuch vom J. 1786 zeigt, dass Baader der sogenannten Aufklärung des verbreiteten Rationalismus nicht folgte, sondern an den Grundlehren des alten und neuen Testamentes festhielt, ohne den dogmatischen Formulirungen derselben unbedingten Werth zuzuschreiben.*) Die Tagebuchaufzeichnungen der Jahre 1787 und 1788 bewegen sich in verwandten Gedanken. Wie fest Baader schon zu dieser Zeit der Ueberzeugung von Gott als dem absoluten sowie vollendeten Geist und Schöpfer der Welt, der Freiheit des Willens und der Unsterblichkeit der menschlichen Individuen huldigte, tritt besonders markirt in der Schlussstelle des Tagebuchs vom Jahre 1788 hervor in den Worten:

„Wenn der Materialist die Zusammensetzung und das Entstehen einer Diagonalkraft aus der Verbindung zweier Seitenkräfte für sich anführt, so vergisst er, dass diese Diagonalkraft kein leibhaftes Ding, sondern ein blosses Phänomenon ist, und ihm liegt (läge) also ob, darzuthun, dass auch das sich in uns bewusstseiende Etwas — Unser Ich — weiter nichts als Phänomen sei. Nun aber können Wir Anderen ausser uns freilich nur Phänomene scheinen und sein, weil ein Phänomen, eine Erscheinung, einen Schauenden oder etwas Schauendes supponirt und ohne dasselbe ein Absurdum ist — und dieses Schauende, Bleibende bin Ich. Meine Existenz ist darum ebenso wenig irgend ein Accidenz oder eine Modifikation oder ein Attributum, als dies bei irgend einem Sein der Fall ist, sondern Substantivum, ein Datum — ein Factum, wie Ihr's nennen wollt. Ich bin ein freies Geschöpf eines freien, ein lebendes Geschöpf eines lebenden, ein liebendes Geschöpf eines liebenden **Gottes**."

In den folgenden reichlichen Aufzeichnungen des Tagebuchs bis 1793 (inclusive), worin viele eigene geistreiche Gedanken eingeflochten sind, wiewohl ein nicht geringer Theil aus Auszügen aus verschiedenen namhaften Schriftstellern besteht, von denen nur Mathias Claudius, Herder, Francis Bacon, Kant, Pfenninger, W. Godwin, Saint-Martin, J. J. Rousseau, A. Smith, Jacobi genannt sein mögen, wurde, wie auch später zu keiner Zeit, vom idealen Dreigestirn: Gott als Urgeist und Weltschöpfer, Freiheit und

*) Man vergl. besonders folgende Stellen des Tagebuchs im XI. Bande der S. Werke Baader's: S. 3, 6, 7, 19, 24, 31, 36, 39, 41, 42, 47, 59, 62—64, 76, 88 ff., 104, 108, 113 ff., 115—120.

Zurechnungsfähigkeit des Willens und individuelle Unsterblichkeit auch nicht das Mindeste geopfert.

Ueber die Unsterblichkeitslehre bringt Baader von S. 335 bis 356 des Tagebuchs bemerkenswerthe Gesichtspunkte bei, die, wie die Idee der Vollendung, erst später weiter ausgebildet worden sind. Von dieser Grundlage aus, in welcher er mit Kant immer noch mehr gemein hatte, als mit dessen Nachfolgern, Fichte, Schelling und Hegel einerseits sowie mit Herbart und Beneke andererseits, wurde von Baader in allen folgenden Schriften der Pantheismus gleichwie die Behauptung der Vielheit absoluter Wesenheiten verworfen. So äussert Baader bereits in den Beiträgen zur Elementar-Physiologie (1797), es sei nur crasser Pantheismus und Spinozismus, nach welchem der Schöpfer als Centrum in der Explosion seiner Creaturen ganz eigentlich auf- und darauf gehe, wo also das Eine und das Einzelne (Gott und die Creatur) sich im Nothkampfe um ihre Existenz feindlich gegenüberständen, folglich die werkthätige Verleugnung dieser Einheit dem Einzelnen erste Selbsterhaltungspflicht — oberster Grundsatz seiner reinen d. h. gott-losen Moral — sein müsste.*)

Schon im Anhang zur Elementar-Physiologie berührt Baader Schelling's Schrift: Vom Ich als Princip der Philosophie, einen Hauptsatz dieser Schrift in seinem Sinne erläuternd, noch näher aber trat er in der folgenden kleinen Schrift: Ueber das pythagoräische Quadrat in der Natur, Schelling nach der Seite des Dynamischen seiner Naturphilosophie entgegen der Corpuscular-Atomistik d. h. der Atomistik des Materialismus. Er bewillkommte dankbar die Schrift Schelling's von der Weltseele und stund nicht an, dieselbe, besonders mit Bezug auf den Abschnitt „über den Ursprung des allgemeinen Organismus" ein Meisterwerk zu nennen.**) Mag dieses Lob nach heutigen Begriffen übertrieben sein, so unterliegt für uns doch keinem Zweifel, dass der Versuch, dem Materialismus eine dynamische Naturphilosophie entgegenzustellen, schon an sich verdienstlich war und insofern wenigstens das Lob Baader's verdiente, welches er insoweit auch später bestätigt hat. Aber es lag dem Letzteren vollkommen fern, damit auch den Pantheismus Schelling's anzunehmen. Dass er sich an dieser Stelle nicht ausdrücklich gegen diese Auslegung verwahrte, wurde für lange Zeit verhängnissvoll für die richtige Auffassung seiner philo-

*) S. Werke Baader's III, 223.

**) Ebendaselbst III, 239, 249, 263. — Schelling's S. Werke I, 2, 347, bes. S. 491 ff.

sophischen Schriften, indem die in diesem Punkt gezeigte Oberflächlichkeit des grössten Theils seiner philosophirenden Zeitgegenossen ihn hartnäckig und unbelehrbar wegen der Verwandtschaft mit der dynamischen Naturphilosophie in die Schelling'sche Schule einreihten, ohne zu berücksichtigen, dass Verwandtschaft mit einer Seite der Schelling'schen Philosophie noch lange nicht Identität mit ihr war und, was die Hauptsache, die Naturphilosophie Baader's entschieden auf theistischer Basis ruhte und mit dem Pantheismus Schelling's niemals Gemeinschaft hatte. Diess geht auch evident aus dem Schlusse der nicht viel später geschriebenen Abhandlung: Ueber den Begriff der dynamischen Bewegung im Gegensatz der mechanischen hervor, worin sichtlich gegen den Pantheismus Schelling's und Oken's in scharfem Tone gesagt ist: „Er (der irdische Mensch) braucht aber auch hiezu (zur Aufhebung seiner Ausgeschiedenheit von seiner höheren Mutterregion und Heimath, zur Erlangung seiner vollendeten Einigung mit Gott) nicht etwa seine Individualität, Existenz und Persönlichkeit aufzugeben, und als ob d i e s e, d. h. sein Creaturgewordensein die Sünde wäre, seinem Gott zum Opfer darzubringen, damit dieser grässliche Gott oder Ungott, gleichviel ob in Zorn oder in Liebe, seine Creatur wieder aufspeise, sondern das Opfer, das von ihm gefordert wird, ist nur: die ihn doch selbst stets nur peinigende Entzündung seiner Ichheit, seine Selbstsucht, nicht seine Selbstheit, als Dieselbigkeit oder seine Creatürlichkeit, und die Selbstverleugnung, die von ihm gefordert wird, ist nur Zurücknahme eigener Lüge.*)" Mehrere Neuere sind denn auch, sei es nach Kenntnissnahme der Nachweisungen der Jünger Baader's, sei es der Originaltexte selbst von jener falschen Auffassung Baader's zurückgekommen, z. B. E. Erdmann, Gustav Biedermann, Julius Baumann, Friedrich Ueberweg und Max Heinze (Grundriss der Geschichte der Philosophie, fünfte Auflage III, 287—289), nach welchen letzteren Baader auf die Ausbildung von Schelling's Naturphilosophie einen nicht unbeträchtlichen, auf die der Schellingschen Theosophie einen wesentlich mitbestimmenden Einfluss ge-

*) Sämmtliche Werke Baader's III, 285. Denselben Grundgedanken spricht Baader aus: Werke II, 460 und insbesondere gegen Blasche Werke VII, 171, gegen Hegel S. 185, 187, 188. Man vergleiche auch: „Ueber das Leben Jesu von Strauss" Werke VII, 259--270. Auf Blasche's Irrungen kommt Baader in seinen Vorlesungen über spek. Dogmatik zurück (S. Werke VIII, 144) und zwar indem er Blasche's Irrthum auf Schelling's Irrlehre von der Schöpfung als Abfall der göttlichen Idee von sich selber zurückführt.

wonnen habe, von welcher Behauptung jedoch die glänzendste Darstellung der letzteren von Constantin Frantz, sowie überhaupt von Baader keinerlei Notiz genommen hat.*) Windelband wird im zweiten Bande seiner Geschichte der neueren Philosophie mit einem so bedeutenden Forscher wie Fr. Baader mit netto 28 Zeilen vollkommen fertig (S. 342)! Anstatt dem Leser die Ueberzeugung beizubringen, dass er wenigstens für die wenigen Angaben über Baader's Lehren aus dessen Werken selbst geschöpft habe, stellt er die unrichtige Behauptung auf, dass nur die Fermenta cognitionis und die Vorlesungen über spekulative Dogmatik Zusammenhängendes über seine Lehre enthielten, „welche man am Besten aus den Schriften seines unermüdlichen Anhängers Franz Hoffmann und besonders aus dessen „Spekulative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes“ (Amberg 1835) kennen lernt.“ Seit wann ist es dem Geschichtschreiber der Philosophie erlaubt, anstatt aus den Werken eines darzustellenden bedeutenden Philosophen selbst zu schöpfen und es erkennbar zu machen, dass er dies wirklich nicht bloss sporadisch gethan habe, auf die Schriften eines Jüngers hinzuweisen und noch dazu, ohne diese einer näheren Bezeichnung zu würdigen mit Ausnahme einer ganz kleinen von nicht ganz vier Bogen, welche lediglich von Gott handelt und aus welcher also die Gesammtlehre Baader's nicht einmal en miniture entnommen werden kann. Warum hat Windelband, wenn er nun einmal doch, d. h. wider seine eigentliche Aufgabe, auf Schriften eines Jüngers sich beziehen wollte, nicht lieber die beiden Schriften genannt: 1. Die Weltalter: Lichtstrahlen aus Baader's Werken von Prof. Dr. Franz Hoffmann. Erlangen, E. Besold 1868, 2. Grundzüge der Societätsphilosophie: Ideen über Recht, Staat, Gesellschaft und Kirche von Franz v. Baader. Mit Anmerkungen und Erläuterungen von Prof. Dr. Fr. Hoffmann. Zweite verbesserte und erweiterte Auflage. Würzburg, Stuber, 1865. Beide Schriften verhalten sich wie theoretische und praktische Philosophie und enthalten einen weit genug angelegten Umriss der gesammten Philosophie Baader's. Die Vorstellung einer Selbsterlösung der Gottheit von ihrem dunkeln Urwesen mag wohl

*) Schelling's positive Philosophie etc. etc. von Constantin Frantz, 3 Thle. Cöthen, P. Schettler, 1879—1880.

**) Im 4. Hefte der Vorlesungen über sp. Dogmatik (Werke IX, 22) verwahrt sich Baader energisch gegen die Vereinerleihung seiner Lehre mit der Schelling'schen panth. Alleinslehre, ohne die Richtung derselben (S. 38) gegen den Materialismus zu verkennen.

Schelling, sie kann aber nicht, wie Windelband meint, Baader zugeschrieben werden.*)

Aus Baader's Schrift: Ueber den Begriff der Zeit (1818) ist hervorzuheben, dass hier der Begriff der Ewigkeit scharf von dem der Zeit unterschieden wird, indem jedes Zeitlichsein als arrêt (Suspension) des Immerseins aufgefasst wird, wie jedes Räumlichsein als Suspension des Ueberallseins. Jedes erschaffene Leben unterliegt der Gefahr der Entartung, des Falles, des Verderbnisses. Mehrere unserer neuern Philosophen scheinen keinen Begriff von dieser Gefahr des Lebens zu haben, weil sie eigentlich in dem Aufhören (im Tode) des Lebens — welches immer in seiner Latenz hätte bleiben und ruhen sollen — seinen Anfang suchen, indem sie nicht selbst ihre Lebensfackel anzünden wollen am himmlischen (höheren, zeugenden) Feuer, sondern an dem unterirdischen und zerstörenden Feuer. Sie sind von dem Wahne befangen, aus dem Tode das Leben, aus dem zehrenden Feuer das zeugende, nährende erklären zu können. Aus eben diesem Grundirrthum, d. h. der Vergötterung oder Verewigung der Scheinzeit geht der Gedanke hervor, den Beweis der Unsterblichkeit der Seele auf seine Fähigkeit zu unendlicher Vervollkommnung zu gründen, so dass diese arme Seele, gejagt wie der ewige Jude, durch ihre Vervollkommnungsfähigkeit in alle Ewigkeit fort die Strafe des Tantalus erdulden müsste, ohne jemals sich einer vollendeten Existenz und Seligkeit erfreuen zu können. Kant ist in seinen Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele über diesen Gedanken nicht hinausgekommen. Uebrigens gibt es keinen andern Weg, dem Menschen die Unsterblichkeit seines Daseins zu beweisen, als ihn zu vermögen, das wahre Leben in sich zu entwickeln. Denn von dem Augenblicke an, da dieses Leben Triebkraft in ihm gewänne, würde es auch ebenso unmöglich sein, ihm einen Zweifel an seiner Unsterblichkeit, d. h. der vollen Verwirklichung dieses Lebens beizubringen.**)

Die „Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens (1820) sind ihrem gesammten Inhalte nach antipantheistisch.***) In den sechs Heften der Fermenta cognitionis (1822—25)

*) Gegen einen finstern (zeitlich zu überwindenden) Grund in Gott spricht sich Baader öfter aus (z. B. S. Werke II, 466), nicht freilich eben so gegen einen ewig geschehenden Unterordnungsakt der ewigen göttlichen Natur unter den Geist Gottes. Diese tiefsinnige, von Baader, wie sich zeigen wird, festbegründete Lehre muss erst verstanden werden, ehe sie beurtheilt wird.

**) S. Werke Baader's II, 72, 74—75. Vergl. II, 230, VIII, 263.

***) S. Werke II, 95—124.

wurde wiederholt der Pantheismus abgewiesen. Die Vorführung einiger Hauptstellen daraus mag genügen, wobei nicht übersehen werden darf, dass im Sinne Baader's stets die Unsterblichkeitsleugnung mit abgewiesen ist.

Gleich im ersten Hefte der Fermenta cognitionis wird gesagt: „Nicht klar genug scheint man noch zu unseren Zeiten zu bemerken, dass der Grundirrthum des Pantheismus eigentlich in der Vermengung des in sich und insofern über Natur seienden Gottes mit seinem durch diese — erst ewige und dann auch zeitliche — Natur Offenbarsein oder Sichaussprechen besteht.“ Baader verweist auch auf die Opposition J. Böhme's gegen seine Zeitgenossen Stiefel und Meth, die mit mehreren Mystikern Gott und Welt identificirten und Alles und Jedes Gott sein und wirken liessen. Daher lautet es sehr befremdend, wenn v. Hellenbach in seinem Tagebuch eines Philosophen J. Böhme zu den Pantheisten rechnet. Gegen Leibniz sagt Baader: „Nicht unmittelbar aus der Einheit (Monas) kommt die Creatur als Monade, wie Leibniz meinte, durch eine Coruscation oder Emanation (L. sagt: Effulguration), welche keine Schöpfung, und womit die Creatur, wie der Pantheist will, einwesig mit Gott wäre, sondern aus dem, was man die Aeusserlichkeit Gottes nennen muss, d. h. aus seiner Herrlichkeit, deren Begriff die obschon unauflösbare Mehrheit von Potenzen, Principien und Kräften in sich schliesst. Das Wie unseres Entstehens bleibt uns darum doch ewig verborgen, worüber Baader sagt: „Dieses ewige Geheimniss des Wie unseres Entstehens und Fortbestehens ist eben die Basis unserer Bewunderung Gottes und unserer ehrfurchtvollen Unterwerfung unter Ihn, als unseren Schöpfer und Erhalter.“ Dasselbe besagt die Aeusserung: „Eine intelligente Creatur, die kein Höheres, keinen Gott, über sich anerkennt, wird auch im Gebrauch ihres Erkenntnissvermögens nichts mehr frei bewundern, im Gebrauch ihres Willens nichts mehr verehren (adoriren) und in jenem ihres ausübenden Vermögens von keiner freien Unterwerfung mehr wissen wollen.“ Im 6. Hefte der Ferm. cogn. nimmt Baader J. Böhme in Schutz gegen die Anklage, einen nur weltimmanenten Gott und hiemit die Identität Gottes und der Welt gelehrt zu haben mit den Worten: „Wenn sich die neuere Philosophie mehr oder minder zum Pantheismus und Spinozismus neigt, so hält dagegen J. Böhme den Begriff eines supramundanen Gottes fest, d. i. jenen (Begriff) der ewigen Nichtconfundirbarkeit des Schöpfers mit dem Geschöpfe, somit auch jenen der Nichtvereinerleiung der göttlichen mit der menschlichen Natur im Erlöser. Sowie J. Böhme gegen einzelne

Bayerische
Staatsbibliothek
München

christliche Pantheisten unter den Mystikern seiner Zeit mit derselben Klarheit nachwies, dass man das Wiedertheilhaftwerden an der göttlichen Natur durch den Erlöser nicht mit einem zum Theile des Letzteren Werden zu vermengen hat.“ Wie hoch Baader J. Böhme stellt, zeigt folgender Passus: „Ganz entgegengesetzt, weil ganz christlich, ist J. Böhme's Doctrin allen neuern autonomischen, d. h. den Lehren der Selbstgesetzgebung und des Sichselbersetzens, und dieser Schuster behauptet dagegen, dass des Menschen erste Funktion sei, sich nicht zu setzen, sondern in Gott sich aufzuheben und nur in und durch diese Bejahung Gottes das Bejaht- und Ausgesprochen- oder Gesetzt - Werden seiner selbst von und in Gott zu erwarten. Wie darum jene neueren Doktrinen mehr oder minder entweder dem heidnischen Geiste der Hoffart, des Stolzes und des Ungehorsams oder auch der Niederträchtigkeit fröhnen, so athmet dagegen J. Böhme's Philosophie keinen andern Geist als jenen der Demuth, der Selbstverleugnung und des Gehorsams nach Oben, welcher sich indess eben hiemit als der Geist der Erhabenheit, Herrlichkeit und der Autorität nach Unten erweiset.“ Es fehlt übrigens nicht an Aeusserungen Baader's, die trotz so vieler theistischer Erklärungen ihm den Vorwurf des Persönlichkeits - Pantheismus zugezogen haben. In § 6 des VI. Heftes der Ferm. cogn. heisst es: „Wenn man sagt: dass Gott alle Dinge, die er hervorbringt, ist, so will man hiemit nur sagen, dass alles von Gott Hervorgebrachte keine mit Gott gleiche, von ihm unabhängige Selbständigkeit hat, oder dass Gott keinen Gott, sondern nur sein Bild hervorbringt, sich so wenig numerisch fortpflanzend als numerisch theilend. Indem also Spinoza die Alleinigkeit der Substanz — dass nur Eine absolute Substanz sei — behauptete, sprach er eine ewige Wahrheit aus oder sprach dieser nur nach, was sie (Exod. 3, 14) von sich sagte: Sic dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos. Dagegen fehlte dem Spinoza der Begriff der secundären oder abhängigen Substantialität, und er vermengte das Theilnehmen der Letzteren an der absoluten Substanz sofort und im abstrakten Sinne mit einem numerischen Theilsein von derselben. Wenn aber jedes einzelne von Gott Hervorgebrachte unselbständig (im absoluten Sinne) ist, so sieht man leicht ein, dass eine Allheit solcher Unselbständigkeiten kein Selbständiges machen, und dass umgekehrt ein Selbständiges sich im Unselbständigen nicht aufheben — in sich auf- oder darauf gehen — kann, und nichts scheint darum lächerlicher, als den pantheistischen Welt- und Gottes-Begriff der Identität Gottes und der Welt oder beider Homousie, welche der Gebrauch des Wortes

modus bei Spinoza ausspricht — uns als das Resultat tiefster Speculation anpreisen zu hören. Wie wahr und klar sprach sich dagegen schon längst (vor Spinoza) Meister Eckart über diesen Gegenstand aus, indem er sagte: „Weil Gott frei ist und ledig von allen Dingen, ist Er alle Dinge.“ Nachdem Baader noch andere tiefsinnige Aeusserungen des Meister Eckart vorgeführt hat, welche die individuelle Unterschiedenheit der in der Vollendung in Gott geeinigten geistigen Wesen betonen, fährt er also fort: „Sonst (anderwärts) sagt derselbe Meister Eckart bei solchen höheren Doktrinen: dass grobe Leute selber glauben müssen (sollen), den Erleuchteten aber sie zu wissen seien“, sohin vor Allen, sollte man meinen, den Theologen. Und doch hat erst kürzlich ein Theologe sich keinen Gewissensskrupel darüber gemacht, diesen Eckart sowie den Tauler, J. Böhme etc. für Pantheisten zu erklären, welches Schicksal ohne Zweifel auch dem h. Paulus bevorsteht wegen seiner Behauptung, dass Gott Alles in Allem sein wird. Doch so hat, sagt Eckart, das blosse Wesen der Gottheit das blosse Wesen des (Menschen-) Geistes von ihm selber dermassen an sich aufgezogen und sich gleich gemacht, dass da nichts erscheint denn ein einig Wesen, obschon doch zwei Wesen da sind. — Wie kann man also dem M. Eckart vorwerfen, dass er die Homousie Gottes mit dem Geschöpf gelehrt habe?“

Tiefer in Sinn und Geist der Unsterblichkeitslehren Baader's dringt man ein, wenn man folgende Aeusserungen nicht ausser Acht lässt:

„Wenn man dem Streit unserer Rationalisten, die sich auch Naturalisten nennen, mit ihren Gegnern zuhört, so sollte man vorerst meinen, das Verderbliche und Schlechte dieses Rationalismus bestehe darin, dass er zu vernünftig sei und von der Vernunft, namentlich in Dingen, in welchen man, wie gesagt wird, nicht genug von solcher Gebrauch machen könne, im Gegentheil zu viel Gebrauch mache. Sieht man indess der Sache näher auf den Grund, so zeigt es sich, dass umgekehrt beide Parteien von der Vernunft in der That zu wenig Gebrauch machen, und dass selbst der Missbrauch der Vernunft, welchen man den Rationalisten mit Recht zum Vorwurf macht, seine Hauptstärke lediglich in dem zu geringen oder dem Nichtgebrauch der Vernunft — von Seite ihrer Gegner — hat. Es zeigt sich, dass, sowie diese Rationalisten in ihren Räsonnements bis zum Ueberfluss irrational, dieselben auch keineswegs, wie sie sagen, Rationalisten sind, indem ihr vorgegebener Rationalismus doch nur ein Materialismus in einer andern Auflage ist. Wesswegen man denn auch diesem Pseudo-Rationalismus das Concept nur damit verrücken

und ihm die in allen Zweigen des menschlichen Wissens und Thuns usurpirte Herrschaft nicht anders entreissen kann, als durch die wissenschaftliche Begründung und Gegenaufstellung eines wahrhaften Rationalismus und Naturalismus. Was nun letzteren Zweck betrifft, so ist es in der That hohe Zeit und sehr an der Zeit, die Erkenntniss der Menschen von jener Bornirtheit und jenen Banden frei zu machen, in welchen dieselbe ein allgemein noch herrschender physikalischer Irrthum festhält. Ein Irrthum, welchen Schelling's Naturphilosophie bekanntlich nur noch fester gemacht hat und welcher darin besteht, dass man Natur und Materie für völlig einerlei und dasselbe achtet, hiemit aber die Einsicht sich unmöglich macht, dass die Natur, indem sie materiell producirt und sich als Materie corporisirt, keineswegs in ihrer freien, integren, eigentlich natürlichen Seins- und Produktionsweise sich befindet, in dieser materiellen Leiblichkeit also nicht zu ihrer Vollendung oder wahrhaften Leiblichkeit und integren Natürlichkeit kommt, sondern in ihrer Produktion und Manifestation unter einem Zwangsgesetze steht, nach dessen Befreiung sie seufzt. So dass also diese Materie nicht, wie Rationalisten und Naturphilosophen behaupten, die alleinige, primitive und constitutive Produktions- und Manifestationsweise der Natur, die materielle Leiblichkeit oder Natürlichkeit nicht die alleinige, folglich auch nicht die ewige ist, woraus folgt, dass man darum noch kein Naturkundiger, wenn man ein Materiekundiger ist. Das Wort „Materie" wird hier im engern Sinne als die irdische vierelementische Leiblichkeit und Begreiflichkeit bezeichnend genommen, nicht aber in jenem allgemeinen Sinne, in welchem man bisweilen alle Leiblichkeit hierunter versteht, wogegen wir aber das Wort „Natur" im allgemeinen Sinne als materielle wie als immaterielle Natur nehmen. So lange indess die Physik das Sein eines kräftigeren subtileren Leibes in einem unkräftigeren (solidum in solido) mit dem Sein des Geistes im Leibe vermengt, bleibt dieselbe im Dunkeln, womit auch der Schriftausdruck eines immateriellen Leibes geradezu Lügen gestraft wird. Das Paulinische Corpus spiritale spricht einen geistigen Leib aus, nicht den Geist eines Leibes. In demselben Sinne muss man eine geistige Seele von einer nicht geistigen unterscheiden, welche Paulus dem bloss psychischen Menschen zuschreibt. Die Religion lehrt nun, dass unsere irdischen Leiber keine wahrhaftigen — beständigen — sind, dass sie aber den Keim zu solchen Leibern bereits in sich haben. Wie aber Paulus die Sternenleiber oder Substanzen in dieser Welt von den irdischen unterscheidet, so hat man Ursache, die Engelleiber von den künftigen Auferstehungsleibern der Menschen zu

unterscheiden. Man spricht nun zwar von der Unsterblichkeit (Fortdauer) der Seele, nicht aber auch von der Fortdauer des Leibes, obschon Paulus die Auferstehung des Leibes eine Verwandlung desselben nennt, und obgleich die Seele nicht minder als der Leib in der materiellen Region verschwindet und ihre Verwandlung leidet. Man würde daher besser von der Unsterblichkeit des ganzen Menschen reden. Die Fortdauer des Leibes fand man nur darum bisher völlig unbegreiflich, weil man nicht bedachte, dass das individuelle physische Princip dasselbe bleiben kann, wenn es schon seine verwesliche Elementarhülle ablegt, dagegen aber ein anderes von unzerstörbaren Elementen anzieht.*) Wenn es in der Schrift heisst, dass die Menschen — hinsichtlich ihrer Geschlechtsdifferenz — wie die Engel sein werden, so ist hiemit nicht gesagt, dass sie aufhören, Menschen zu sein, und dass sie zu Engeln werden. Der letztere, die Auferstehung leugnende Irrthum will sich dermalen bei den Swedenborgianern wieder geltend machen. Die Confusion der engelischen und der menschlichen Natur verträgt sich aber so wenig mit der Religionsdoctrin, als jene der himmlischen und der irdischen Naturen.

In dem Sendschreiben über den christlichen Begriff der Unsterblichkeit etc. lässt sich Baader also vernehmen: „Seitdem der grosse Abgeschiedene (Jesus Christus) durch einen gewaltsamen Tod (Opfertod) den Menschen entrissen ward und der Riss oder die Wunde offen blieb und das Blut fliessend, damit uns die Gemeinschaft unseres Herzblutes mit dem seinen offen bliebe, seitdem gilt dasselbe im Partiellen für jeden durch den Tod uns entrissenen Geliebten. Wir gehen alle in dieser Hinsicht durch das Zeitleben wie mit offenen Wunden Behaftete. . . . Durch die Menschwerdung ist Christus mit dem Menschengeschlechte nach Fleisch und Blut verwandt worden. Diese wachsthümliche Coalescenz wurde durch den Tod zwar zerrissen, aber durch die Verklärung seines (Christi) Leibes gewann der Coalescenztrieb eine höhere Virtualität, in Folge dessen Ch. sagte, dass er aufgehoben (erhoben) seiend alle Menschen zu sich ziehen werde, so dass sein auferstandener Leib gleichsam als Ferment, Tinktur, Initium substantiae novae seu renovatae nach dem A. Paulus seitdem fortwirkt und seine sich assimilirende, wachsthümliche, sich einverleibende Macht, nun auf alle Menschen, welche ihr Herzblut (Seele) derselben öffnen und offen halten, gleich einer Infektion zum Leben äussert. Zu bedauern nnd zu rügen ist es nun, dass ein beinahe allgemein eingerissenes Missverständniss der ersten

*) Baader's S. Werke III, 289—291 und 313.

Principien der christlichen Doktrin jenes erfreuliche Morgenlicht wieder verdüstert hat, welches das Christenthum bei seinem Eintritt in die Todesgrüfte warf. Denn es belehrte uns darüber, dass und wie der Mensch durch seinen Abfall von Gott einer dissolublen Union seiner Lebenselemente (seiner Seele und seines Leibes) zwar preisgegeben und hiemit der Macht des Todes unterworfen wurde, dass und wie aber der Gesalbte, der Erretter von der Auflösung und Auflöslichkeit des Lebens, durch die Menschwerdung derselben Auflösung sich untergebend die Macht und Gewalt des Todes über die Menschen gebrochen hat, so dass fortan die Entleibtheit der Seele ihrer Läuterung (Reinigung) dienen kann und soll, so wie die gleichfalls nur zeitliche Entseeltheit des Leibes seiner Verwandlung zum Auferstehungsleib. Wenn dagegen die meisten der Naturphilosophie (Schelling's) huldigenden Physiologen den Tod der Individuen für ganz natürlich ausgeben, weil die Species mit ihren Formen nicht anders als durch den Wechsel (Tod) der Individuen sich als Substanz erhalten könne, so behaupten sie etwas, das sie nicht erweisen können, indem nicht abzusehen ist, warum die (hypostasirte) Species sich nicht einfacher durch Erhaltung (Erneuerung) derselben Individuen selber erhalten könnte. Von dem oben entwickelten ältesten und christlichen Begriffe des Todes nehmen nun aber die Neologen seit geraumer Zeit — zum Theil mit den Swedenborgianern — völlig Umgang und sprechen höchstens nur von einer Fortdauer der leiblich gewordenen Seele. Der h. Schrift ist jene schlechte Vorstellung des Leibes und der Seele als zweier Bestandstücke einer Composition durchaus fremd und sie anerkennt ihre ewige Untrennbarkeit, ihr im Grunde Einssein, so sehr, dass z. B. Paulus (an die Römer) selbst bei jenen Menschen, welche das Gute und Gerechte in ihrer Seele bereits wollen, die aber leiblich noch dem Geiste der Sünde unterworfen sind, das Unvermögen statuirt — sich selber überlassen — ihren guten Willen effektiv zu machen und dem Vollbringen der Sünde Einhalt zu thun, indem sie es auf solche Weise doch nur zu einer blossen velléité des Guten zu bringen vermögen. Wenn auch Paulus von einer Befreiung von dieser Leibeigenheit spricht, so spricht er doch ausdrücklich von einer Erlösung — Entsündigung und also Rechtfertigung oder Zurechtbringung — desselben Leibes, und nicht von einer Erlösung der Seele vom Leibe. Daraus müssen wir schliessen, dass allgemein Leib und Seele, sowohl in Betreff ihrer Sündhaftigkeit als ihrer Rechtfertigung, in solidum mit einander verbunden sind und bleiben. Dieselbe solidäre Verbindung muss sich sowohl im täglichen (nächtlichen) Schlafe als im Todesschlafe

fortsetzen und die völlige Entsündigung beider kann nur im Todesschlafe vollendet werden, wenngleich sie bereits im irdischen Leben beginnen muss. Durch den Eintritt des Fürsten des Lebens als des Verstorbenen und Lebenden (Apostelgeschichte 25, 19) sowohl in den Hades als in die Stätte der Verwesung und Umwandlung ist die Gemeinschaft des Lebens (des Rapports) der im Sonnenreiche Lebenden mit den Abgeschiedenen ungleich offener und wirksamer — weil rectificirt — worden, als sie (er) bis dahin war. Diese Einsicht ging den Protestanten bis vor Kurzem verloren und wurde den Katholiken unverständlich gemacht, weil beiden die Einsicht in die Wechselaktion der Seele, des Geistes und des Leibes und somit in die in den ersten Zeiten des Christenthums so bedeutend wirksame Ekstase abhanden gekommen ist. — Paulus (2. Cor. 5, 3) sagt, dass nur jene im Herrn leiblich auferstehen werden, die schon in der irdischen Bauhütte von Oben himmlisch sind und am Tage des Herrn nicht bloss d. h. nicht ohne himmlische Leiblichkeit gefunden worden. — Was übrigens J. Böhme über die Triplicität der Seele, des Geistes und des Leibes entdeckt hat, wird von unsern Psychologen noch immer ignorirt, wie sie denn uns nicht sagen können, warum die Seele des Geistes ebensosehr bedarf, als dieser jener und dass die Seele gleichsam das Ding an sich ist, welches als Geist erscheint. Der Wille ist nach J. Böhme ein Geist und die Seele das Leben des Geistes, welches diesen in seiner Effektivität erhält und ohne welches er nur eine Figur ist. Der Leib ist ein Gleichniss des Geistes und der Geist ein Gleichniss nach Gottes Geist, aber die rechte Seele ist ein Kind aus Gott geboren. — Der Nichtbegriff der Triplicität der Seele, des Geistes und des Leibes und das Festgeranntsein im Dualismus der Seele oder des Geistes mit dem Leibe hat die Leibnizische Harmonia praestabilita zur Welt gebracht. Man begriff nämlich die Triplicität desselben Menschen als seelisch, geistig und leiblich so wenig als man z. B. noch jetzt die Ouadruplicität derselben Materie nach den vier Elementen versteht und hielt jene drei wie diese vier für ebensoviele numerisch gesonderte „Bestandstücke einer Uhr“, welche vor wie nach ihrer beliebigen Composition jedes für sich bestünde. Daher nahm man die durch den Tod eintretende Trennung der Seele und des Geistes von dem Leibe für absolut und übersah den geheimen, jedoch bis zu ihrer Reunion wirksamen Rapport derselben und nahm den Leichnam — gegen den Instinkt auch der unwissendsten Völker — für weiter nichts als für die zerbrochene Form, in welcher ein Metall gegossen worden.*) Leicht

*) S. W. Baader's IV, 268 ff.

am Klarsten hat sich Baader über den inneren Zusammenhang des hier aus seinen Werken Mitgetheilten ausgesprochen in dem Aufsatz: Ueber zeitliches und ewiges Leben und die Beziehung zwischen diesem und jenem (1836)*), worauf hier zur Vergleichung verwiesen wird. Man wird aber gut thun, gleich den nächstfolgenden Aufsatz (295—302): „Ueber den solidären Verband des intelligenten und des nichtintelligenten Seins und Wissens" hinzuzunehmen, worin auch der tiefste Grund für die Annahme einer ewigen Natur in Gott als dessen Attribut vorgetragen wird. Der religionsphilosophische Gedankenkreis Baader's findet sich am kürzesten und übersichtlichsten in der prägnanten Schrift: Ueber den Begriff des gut — oder positiv — und des nichtgut — oder negativ — gewordenen Geistes (1829)**), während die Vorlesungen über spekulative Dogmatik (Religionsphilosophie) jene Lehren am Umfassendsten und Ausführlichsten vortragen.

Sehr lehrreich bezüglich der Unsterblichkeitsfrage und des zeitlichen und ewigen Lebens ist die Schrift: Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule bezüglich auf das Christenthum, nebst zehn Thesen aus einer religiösen Philosophie (1839). Ihr entheben wir verhältnissmässig nicht viele, aber tiefeingreifende Bestimmungen:

„Wenn das Princip der (ewigen) Natur oder der Wille zur Natur der erste Vorsatz des sprechenden Wortes (des dreieinigen Gottes) ist als das fassliche Leben, so ist dessen anderer Vorsatz der, dass dieses Fassliche als der eigene gefasste Wille soll den unfasslichen ersten einen Willen in sich wohnen lassen, ihm frei seine Selbstfasslichkeit zum Behufe seiner (des unfasslichen Willens) Fasslich- und Sichtbarmachung lassend oder eingebend. Diese beiden Momente des zoogonischen Processes weist J. Böhme im Feuer und im Lichte nach und zeigt, wie das Feuer als das selbstische und fassende Naturleben, dem übernatürlichen, ihm unfasslichen hiemit sich eingebend, diesem zu seinem sich Sichtbar- und Fasslichmachen dient, womit das Feuer erst positiven Grund gewinnt — Licht. Denn Feuer und Licht sind als verbunden, als Natur- und als Uebernaturleben, in der Normalität, folglich keines abstrakt von dem andern, zu begreifen, daher es ebenso vermessen ist, zu einer Theosophie ohne eine Physiosophie, als es thöricht ist, zu der letzteren ohne die erste gelangen zu wollen.

*) Ebendaselbst IV, 285—294.

**) Werke VII, 155—208.

Wenn aus der Ueberlieferung der Lehre der Parsen geschlossen werden kann, dass ihre Lehre theils mangelhaft, theils irrig war, so hat dagegen der Philosophus Teutonicus die ersten Principien zu einer richtigen Theorie des Feuers und des Lichtes in allen Regionen des Lebens aufgestellt, was aber die deutschen Philosophen, namentlich die sich so nennenden Naturphilosophen — simpliciter bis jetzt ignorirten.

Man versteht aus dem Gesagten das Ineinandersein von Gottes Stillleben und seinem lauten Leben und dass ohne seine ewige Natur (nicht Creatur) sein heiliges Leben nicht verlauten oder sich aussprechen möchte. Soll nämlich Gottes Heiligkeit, Einheit und Liebe offenbar sein, so muss Etwas sein, dem die Liebe und Einigung als Gabe und Gnade Noth thut und das an und für sich diesem nicht gleich, somit durch sie auszugleichen ist. Und dieses ist der Naturwille, welcher für sich — da die Wurzel der Natur binom ist — in der Widerwärtigkeit und in dem Streite seines Lebens steht, und welchem diese Liebe nöthig ist, weil, wie sie aus ihm weicht, die Freude, das Genügen und der Frieden seines Lebens und seines Wirkens ihn verlässt und die Peinlichkeit und Qual desselben als der Giftwurm des Lebens in ihm sich öffnet, mit diesem aber anstatt der Idee die finstere Phantasei aufgeht, als der eigentliche böse Geist in der Creatur, welcher, als zwar nicht selber Creatur, doch nur von und in dieser gleich einem Intestinalwurm zum Leben kommt und sich in selbem erhält. Wogegen eben in dieser beständigen Wandelung eines solchen Anfangs oder Ansatzes zur Peinlichkeit in die Freude des Wachsthums das ausgeflossene, heilige, unsichtbare und unfassliche Leben selber sichtbar und in der Conjunktion mit dem Naturwillen wesentlich wird, sowohl innerlich als Kraftwesen als äusserlich als Leiblichwesen.

Schon aus den Elementarprincipien J. Böhme's bezüglich des Verhaltens der Natur zur Uebernatur und der Uebereinstimmung derselben mit der Natur- und Schriftkunde kann man sich überzeugen, dass sich Hegel damit das Verständniss der christlichen Religion unmöglich machte, dass er das Verhalten der Uebernatur jenen Principien entgegen fasste, indem er nicht nur das Princip oder den Anfang der Natur mit dieser als vollendet oder die finstere Natur mit der lichten vermengt — denn die Verklärung der Natur ist ihre Vollendung – sondern unter Natur nur eine bereits fertige Creatur versteht, die er aber doch nicht als Geschöpf im gewöhnlichen Sinne, weil durch den Abfall der Idee als Uebernatur von sich selbst entstanden, vorstellig macht. Hieraus

aber musste folgen, dass, was J. Böhme mit Recht vom Verhalten der Idee zum Princip der Natur behauptet, Hegel wenigstens zum Theil auf das Verhalten der Idee zur Creatur mit Unrecht anwendete, wesswegen seine Theorie des Geistes ungeachtet vieler tiefen Blicke in dessen Wesen misslingen musste. So deklarirt denn Hegel das An- und Für-sich-Sein der freien Creatur nicht wie die Schrift und mit ihr J. Böhme als ein Theilhaftsein — nicht Theilsein — an Gottes An- und Für-sich-Sein, sondern als ein mehr oder minder widerspenstiges Material, an dem Gott als Selbstbegriff oder als geistige Substanz sich realisirt. Der ohne Creatur seiende Gott wird darum von der Hegel'schen Schule nicht bloss für einsam, sondern sogar für leblos und geistlos erklärt und die Creatur für die fliegende Brücke zwischen dem bloss an sich seienden, sich unbewussten und dem auch für sich seienden Gott-Geist oder auch für eine Larve Gottes. So dass also mit der tilgenden Aufhebung des endlichen Selbstbewusstseins Gott zur Existenz kommt, die Idee nur im Entwerden der Creatur wird, somit die Persönlichkeit der Creatur nur etwas Phantasmagorisches ist, was des Wesens ermangelt. Dagegen muss behauptet werden, dass die sich als Creatur bewusste für sich seiende Creatur eben nur als solche sich von Gott unterschieden weiss, obschon in ihm und von ihm getragen, und dass sie also so wenig von einem Zugottwerden träumt, als Gott sich nicht von ihr unterschieden weiss. Nicht das creatürliche Sein ist das unwahrhafte Sein, sondern die Creatur wird unwahr, wenn sie ihr Fürsichsein dem Fürsichsein Gottes entzieht und demselben widerspricht oder nicht entspricht (Lucifer und Adam der h. Schrift). Vielmehr kann nur jene Creatur als wahr und wahrhaft ausgesprochen werden, welche so wenig gegen Gott als ohne Gott einen eigenen Willen hat, wohl aber für ihn und gegen alles wider Gott Wollende. Die Creatur muss für sich sogut Selbloses als Geist sein und der Unterschied zwischen Gott und Creatur besteht darin, dass in Gott die Einigkeit des Geistes und des Selblosen absolut primitiv, in der Creatur nur von Gott derivirt ist. Desshalb kann weder von einer Refluenz (Auflösung) des geschöpflichen Wesens in Gottes Wesen, noch von einer solchen des geschöpflichen Geistes in den schöpferischen Geist die Rede sein. Plato neigte zu einer eigentlich spektrischen Vorstellung eines völlig entleibten Geistes, eines geistigen Organismus, wie Carus sich ausdrückt. Dagegen ist nach der h. Schrift das dermalige Wesen des Menschen, sein verirdischter Leib, nur die Larve seines ewigen Leibes, seine zeitliche (thierische) Seele nur die Larve seiner ewigen Seele, sein Astralgeist und seine

Tinktur nur die Larve des ewigen Geistes und der ewigen Tinktur und da diese Verlarvung mit dem Weichen der göttlichen Idee entstanden war, so weiss die Religion von keiner vollendeten Restauration der Seele ohne die ihres Leibes. Leben ist Leiben, somit ewiges Leben ein ewiges Leiben. Die Zeitlichkeit oder Vergänglichkeit der Zeitwesen liegt aber nicht im sogenannten Stoffwechsel oder ihrer Fortdauer durch ihre Erneuerung und eine weder anfangende noch aufhörende Succession vergänglicher oder zeitlicher Wesen gibt keine Ewigkeit. Eine ewige Zeit wie ein unendlicher (unbefasster) Raum ist ewige Begriffflosigkeit. Die Zeit lässt sich nur als in einer Nichtzeit, der Raum nur als in einem Nichtraum befasst schauen, sei es, dass Zeitliches und Räumliches im Nichtzeitlichen und Nichträumlichen aufgenommen sind, d. h. dass dieses jenem innewohnt, oder dass sie von letzterem nur durchwohnt, von ihm leer, somit ausser ihm sind. Soll etwas sich ändern, so muss es zugleich dasselbe bleiben, soll etwas dasselbe bleiben, so muss es sich verändern (erneuern). Soll etwas ausgedehnt sein, so muss es zugleich als unausgedehnt sein, soll etwas unausgedehnt sein, so muss es sich ausdehnen. Ich kann das Viele nur im Einen, dieses nur in jenem schauen. Im Zeitlichräumlich-Geschiedenen (nicht bloss Unterschiedenen) ist das, was nach Raum und Umfang unausgedehnt sein soll, wirklich ausgedehnt, und das Viele gibt sich für die Einheit selber. Die actio in distanz besagt, dass das Unterschiedene zugleich Eines ist, oder, dass dasselbe A, welches im Glied a, auch im Glied b ist. Der Grundirrthum ist hier der, dass man das Ewige als das Wahre und Lebendige nicht als Dieselbheit im Wechsel (Erneuerung) und als Wechsel in der Dieselbheit anerkennt. Was nämlich im Anderssein dasselbe bleibt, und im Dasselbebleiben anders wird, das erneuert sich, das lebt. Könnten die drei Potenzen des Lebens: Leib-, Seele- und Geist-Leben im irdischen Tode absolut getrennt werden und ginge im Tode etwas anderes als eine andere Relation jener drei Potenzen vor, so würde der Mensch völlig annihilirt, wie die Gottheit, wenn man die drei Persönlichkeiten trennen könnte. Wenn der Verfasser des Artikels: Hegel und Leo in der Allg. Zeitung vom 26. und 27. Febr. 1839 behauptete, dass die Aeusserung der Idee (die Creatur) ihr Wesen nicht in sich, sondern nur im Unendlichen habe, so könnte man darin nur ausgesprochen meinen, dass die Creatur ihr Wesen nur im Theilhaftsein an Gottes Wesen habe, aber näher besehen, will der Verfasser nur sagen, dass die Creatur für sich gar kein Wesen habe und haben wollen solle, gerade wie jene (falschen) Asketen von der Flamme der sie verzehrenden Liebe

Gottes sagen und klagen. Wenn ferner in jenem Artikel behauptet wird, dass der für sich seiende unendliche Geist im Schaffen sich nicht verliere, so versteht derselbe auch hierunter nicht, was man gewöhnlich darunter versteht, sondern er will sagen, dass Gott sich durch Schaffen und Widertilgen — Aufspeisen — der Creatur erst findet, wogegen die arme Creatur, in Gott sich verlierend, sich ewig nicht mehr in ihm findet. Nicht minder ist einer andern Behauptung jenes Artikels zu widersprechen, dass nämlich der Unterschied der antiken Philosophie von der modernen der sei, dass in jener das Allgemeine nur die vom Concreten abstrahirte und als Abstraktum hypostasirte Idee gewesen sei, wogegen in letzterer die Individualität, d. h. die endliche Creatur, dieses Allgemeine — Unendliche — verwirkliche. Es ist aber dem entgegen nachweisbar, dass die ältesten Theologen und Philosophen, von welchen uns Kunde blieb, das Absolute oder den Absoluten keineswegs als abstrakte Allgemeinheit, als Deus unitas Creaturarum, sondern als Ἓν ὄν oder *Μόνον* (wie Proklus sagt) d. h. als unicus oder unicissimus fassten und dass nur später in der Philosophie der Irrthum aufkam, der sich noch jetzt in ihr erhält, den Begriff des Endlichen mit jenem des Individuellen zu vereinerleien. Nach dieser Vorstellung wäre also Gott, als der Für-sich-seiende und doch Alles Gemeinsammende, kein wirkliches Individuum, d. h. nicht indivisibilis et immiscibilis par excellence, da doch diese Indivisibilität und Immiscibilität nur Gott absolut zukommt und alle Creatur solche nur durch Theilhaftwerden an seiner Individualität hat, wie wir denn dieselbe in dem Maasse individueller oder einziger werden sehen, je näher sie Gott steht.

Bekanntlich erheben die Naturphilosophen und Hegel das Indistinkte, Confuse, Indifferente zur Gottheit hinauf und das Distinkte, Bestimmte, Formirte, wie sie sagen, das Endliche tief hinab (zum Vergehenden, Verschwindenden). Auf gleiche Weise vermengt Dr. Trentowsky die schöpferische Singularität mit der gechöpflichen, indem er (in seiner Comm. de vita hominis aeterna) meint, den Monotheismus und den Polytheismus oder Pantheismus als sich ergänzende Begriffe fassen zu können, während doch der Unverstand des Pantheismus darin liegt, dass man die Creaturen als Membra oder Particulas Dei vorstellt, sowie der Unverstand der gewöhnlichen Darstellungen des Monotheismus darin liegt, dass man Gott als Geist seine ewige Natur abstreitet und eine Natura creata ohne eine Natura creans sich denken will. Nachdem die Naturphilosophen einmal es dem Spinoza nachsagten, dass alles Unendliche gleich (=) Unbestimmtem, alles Bestimmte gleich (=) End-

lichem sei, so mussten sie freilich Gott als den absolut Bestimmtheitlosen, selbst nicht als den Alles Bestimmenden, sich vorstellen.

Dass die Creatur vieleins ist, das hat sie zwar vom einsvielen Gott, aber ihr Einssein wie ihr Vielsein ist nur Theilhaftsein, nicht Theilsein des Eins- und Viel-Seins Gottes, wogegen der Pantheismus aus Gott einen Centaur macht, der halb — als Eins — Gott, halb — als Vieles — Creatur ist." Mit solcher Confusion des Schöpfers und des Geschöpfs werden aber beide ebenso geleugnet als mit ihrer Getrenntheit. Noch jetzt rühmen unsere Naturphilosophen die tiefe Weisheit Spinoza's, trotzdem dass er nicht einmal bemerkte, dass das Anderes Bestimmende als solches sich selber bestimmt und frei bleibt oder wird, dass also die Selbstbestimmung kein Unfreiwerden ist, weil, wie gesagt, das Bestimmende eben im Act des Bestimmens sich als solches affirmirt, setzt, formirt, also sich effektiv frei macht als Gesetzgeber. Es war pure Unlogik von ihm, die primitive Ursache und die secundäre nicht zu unterscheiden. Weil erstere Ursache — Gott — keine zweite primitive Ursache hervorzubringen vermag, leugnete er derselben auch das Vermögen der Creatur oder der Hervorbringung einer secundären Ursache (secundärer Ursachen) ab und nahm diese als eine der ersten Ursache bloss inhärirende Wirkung, als modus. Wie nun diese den Schöpfer und das Geschöpf verleugnende Irrlehre an sich flach ist, so zeigt sie sich in ihren Folgen empörend und verbrecherisch, indem sie z. B. dem Menschen alle Impenetrabilität seines eigenen Thuns ausredet, was sich aber die Nachbeter Spinoza's nicht anfechten lassen.

Da der Irrthum des Pantheismus — mag ihm die Vorstellung einer starren oder einer flüssigen, einer intelligenten oder einer nichtintelligenten Substanz zu Grunde liegen — darin besteht, dass derselbe dem Schöpfer ein vom Geschöpfe unterschiedenes, für sich bestehendes Sein nicht zugibt, ihn also nicht als Être principe, sondern bloss als principe de l'Être créaturel, somit als Weltsamen, Weltei oder prima pateria sich vorstellt, so sieht dieser Pantheismus auch nicht ein, dass ein solcher Wille zur Creatur in Gott des letzteren bereits (ewig) fertiges Dasein voraussetzt, sowie das Unterschiedensein der Eigenschaften Gottes, weil die Creatur unmittelbar nur aus diesen Eigenschaften entsteht und in ihnen besteht, nicht aber aus jenem Mysterium, in welchem dieselben Eigenschaften ununterschieden stehen. Indem aber der Hegelianismus die Creatur aus Gott als Centrum ohne Vermittelung entstehen lässt, so lässt er auch jene unmittelbar in Gott wieder vergehen und indem er wohl von einem Sichfinden Gottes in der

Creatur, nicht aber von einem Sichfinden der Creatur in Gott spricht, so tödtet er gleichsam alle beide verbindende Liebe und stellt das schaffende Thun Gottes als bloss durch dessen Bedürfniss, sich als Geist zu verselbstigen, und durch die Armuth — Noth — seiner Selbstliebe motivirt vor, nicht aber durch den Reichthum seiner sich gemeinsammenden Liebe. Da nämlich nur zwischen relativ selbständigen und freien Wesen eine wahrhafte freie Verbindung (Bund im Sinne der Schrift) möglich ist, so erdachte oder fingirte sich gleichsam die schaffende Liebe diese Selbständigkeit der Creatur in Bezug auf sich selbst, d. i. sie stellte die Creatur vor sich hin, als ob sie wirklich von ihr (von Gott) frei wäre, damit dieselbe, indem sie diese ihr nur zu Lehen gegebene Selbständigkeit wieder frei an Gott zurückgebe, hiemit jene Fiktion der Liebe realisiren und wirklich Gottes Selbständigkeit und Freiheit theilhaft werden könnte. Aber gerade dieses Sichsuspendiren Gottes gegen die Creatur und dieses S i c h g e b e n der Liebe leugnet der rohe und dürre Pantheismus, indem er Gott sich seine eigene Verselbstigung von der Creatur nur n e h m e n lässt, ja von der Creatur meint, dass sie nur das habe, was sie Gott nehme oder dessen sie Gott beraube.

Wenngleich sowohl der pharisäische Theismus als der saducäische Naturalismus einen solchen Verkehr der Liebe zwischen Gott und dem Geschöpf leugnete — jener, indem er einen solchen Descensus Gottes mit seiner Superiorität unvereinbar, dieser weil er ihn als einen Beweis gegen seine Superiorität brauchen zu können meinte — so hat doch diesen beschränkten Vorstellungen entgegen das Christenthum uns eines Besseren darüber belehrt, indem es dem Menschen den Unterschied des blossen Durchwohntseins von dem Ingeborensein Gottes gezeigt hat. Im ersten Falle weiss die Creatur zwar von Gott, aber sie erbebt vor ihm im Innersten als vor dem absoluten Herrn; im zweiten Falle wird sie dessen freundliche Oeffnung und Herablassung oder Neigung zu sich inne als eines ihrem Leben zu Hilfe kommenden Wesens.

Dem Schriftbegriffe völlig entgegen ist die Vorstellung, welche sich die Hegel'sche Schule vom Christ als Person macht, nach welcher nach den Worten des Verfassers des Artikels: Hegel und Leo „der Heiland als der erste Mensch erscheint, dessen Selbstbewusstsein Gottes Bewusstsein war“, während doch Christus als Menschensohn sich stets von Gott unterschieden und sogar gesagt hat, dass der Vater, der ihn gesendet habe, grösser als er sei.

Da in dem, was man Gesetz in einer für eine Region und deren Bewohner nennt, sich die durchdringende Gegenwart eines

Höheren erweist, so bedarf es zur Anerkennung desselben nicht, wie Kant meinte, eines Postulirens und Fingirens. Die Vorstellung einer Autonomie in Bezug auf das moralische Gesetz ist darum völlig irrig, weil einem Wollen nur wieder ein Wollen Gesetz sein kann und ich in solchem vernommenen Gesetz das Durchdrungensein meines Willens von einem Höheren inne werde. Ein in seiner höheren Region offenbares Agens beherrscht die ihm niedrigere Region und gibt sich dieser als höhere Macht — es durchwohnend — kund, ohne sich doch sofort in ihm zu öffnen oder wahrhaft zu offenbaren. Soll nun aber letzteres geschehen, soll jenes höhere Agens dem niedrigeren Wesen wirklich inwohnen, und hiemit bleibend eine freie Communication zwischen sich und der niedrigeren Region öffnen, so muss ein solches höheres Agens sich der niedrigern Region conformiren, eingebären, eingeisten und einverleiben und, gleichsam als Doppelgänger in beiden Regionen zugleich lebend, in und durch sich selber als Pforte den Eingang in die höhere Region so wie den Ausgang aus ihr offen halten. Wie darum nach Hegel's richtiger Behauptung ein Geist effektiv nur dadurch zu solchem wird, dass er, in seine eigene Natur eingehend, sich aus ihr selber ausgebiert, so muss jenes höhere Agens, wenn dasselbe gleich in seiner nativen Region keiner Geschichte bedarf, doch in der niedrigeren Region und für diese eine solche wirklich annehmen und durchmachen, was seiner Präexistenz und höheren Existenz auf keine Weise Eintrag thut oder ihr widerspricht. Wer daher eine solche Geschichte darum leugnet und zur Fabel macht, weil dieselbe in und aus der niedrigeren Region als solcher nicht begreiflich ist, der leugnet auch die bleibende Folge derselben, nämlich das sich erweisbar machende effektive Offensein jener höheren Region in der niedrigeren mittelst dieses höheren Agens, somit die Möglichkeit der aktiven realen Vergegenwärtigung jener in diesem und durch diesen Pförtner und Adjutor. Mit andern Worten: Wer leugnet, dass das Wort, wie die Schrift sagt, in's Fleisch gekommen ist und creatürliche Seele und Leib sowie die Idee vom Menschen an sich genommen hat, nicht um dieselbe wieder wegzuwerfen, sondern um sie von dem zu befreien, was ihrer freien Gemeinschaft mit der höheren Licht und Leben gebenden Region sich in ihnen widersetzte; wer also den irdisch geborenen, irdisch lebenden und überirdisch Wunder thuenden, irdisch gestorbenen und überirdisch auferstandenen und fortbestehenden Christ leugnet, der ist, wie A. Johannes sagt, der Antichrist.

Der Heide Festus hat die Summe der christlichen Theologie mit wenig Worten bestimmter ausgesprochen als eine Unzahl von

Doktoren der Theologie, indem er dem König Agrippa, Paulum vorstellend, sagte, dass die Juden Streitfragen gegen ihn vorgebracht hätten von einem verstorbenen Mann Jesus, von dem Paulus behaupte, dass derselbe (nicht-irdisch) lebe, eben weil er irdisch gestorben sei. Da nun aus der Apostelgeschichte (1, 23, 2, 32, 3, 15) erhellt, dass der eigentliche Begriff eines Apostels jener eines Zeugen des Auferstandenseins des Christ ist, und auch Paulus darum sich einen Apostel nennt, weil er den verstorbenen Herrn gesehen hat, so kann man es nur als eine schlechte Ironie auf das Christenthum erklären, wenn die Ueberzeugung von diesem Auferstandensein als dem Christenthum unwesentlich erklärt wird.

Es ist Vermessenheit, wenn die Hegel'sche Schule von Christus sagt, dass er sich in seinem Erdenleben als Gott gewusst habe und wenn sie dennoch die Grenzen des ihm möglichen Thuns bestimmen, somit ihm, dem Gotterfüllten oder Gesalbten, hierin Gesetze vorschreiben will. Diese Vermessenheit zeigt sich um so auffallender, wenn man erwägt, dass die Physik seit Kurzem wieder anfängt, in der Sphäre des Nichtintelligent-Natürlichen selbst zwischen Materiellem und Immateriellem zu unterscheiden, und dass die Physiologie noch zu unvermögend ist, die Grenzen des den materiellen und des den immateriellen Naturen Möglichen bestimmen zu können, d. h. dessen, was, obgleich miraculum materiae, doch nicht miraculum naturae ist*). Wenn also der Rationalist sagt, dass keine der materiellen (also secundären) Region constitutiv eingeborene Creatur die Gesetze dieser materiellen Region abzuändern vermöge, so sollte dieser (rationalistische) Naturalist doch wissen, dass wir bereits in derselben materiellen Region eine solche Abänderung des nichtorganischen Chemismus durch den organischen und in ihm wahrnehmen, und dass um so minder eine solche absolute fatalistische Unbeugsamkeit auch für jene Creatur gilt, welche nicht primitiv, sondern secundär in einer solchen Region sich befindet. Diese secundäre Region — die Zeitwelt — ist nur als durch einen Herabwurf (καταβολή) entstanden begreiflich. Hegel (und vor ihm Schelling, R.) missdeutete diesen Herabwurf, indem er diese Welt als durch einen Abfall der göttlichen Idee von sich selber entstanden vorstellte. Man darf aber Abfall und Expulsion nicht mit purem Descensus vermengen, welcher jede Hervorbringung bedingt. Das Hervorgebrachte (z. B. die Seele) ist nämlich zuerst als Same passiv theilhaft am Sein und Leben des Hervorbringers (Gottes) und kann dessen aktual theilhaft nur durch einen stufen-

*) Weiterentwickelung dieser Gedanken findet sich Werke IX, 429—431.

weise geschehenden Reascensus seiner Aktion werden, wobei es doch immer essential unter dem Hervorbringer bleibt. Nur wenn dieser Reascensus seiner Aktion interceptirt wird, tritt der Abfall ein. Der Geschaffene ist dann nicht bestanden in der Wahrheit. Wenn der Creatur das „Wort“, der Träger aller Dinge, inwohnt, so wird sie gottleicht und gottfrei und bewegt sich gotterfüllt in Gott, hingegen wird sie gottschwer und gottleer, sobald das „Wort“ ihr nicht mehr inwohnt. Wenn die Genesis das Gewichensein des Menschen aus seiner primitiven Region in die secundäre, tiefere, materielle mit einem jener Entschlafensein bezeichnet, so soll man nicht, wie schon Plato und nach ihm Viele gethan haben, dieses Gewichensein des Menschen dahin missdeuten, als ob derselbe gleich einem Engel nur in die höhere (himmlische) Region nach Natur und Uebernatur, d. h. nach Leib, Seele und Geist (nur der Geist ist Uebernatur, nicht die Seele) geschaffen worden sei, da der Mensch doch laut derselben Genesis der himmlischen und der nichthimmlischen Region zugleich als Doppelgänger eingeschaffen, hiemit aber ihm aufgegeben wurde, erst in sich selber die höhere (nichtgefallene) Region in der niedrigeren in ihrer Offenheit zu fixiren, um hiemit das ewige Element — die ewige Erde — aus seiner (ihrer) Verzeitlichung und Verlarvtheit wieder zu befreien — zu reduciren —, damit er desselben zoogonischen Processes auch die ihm untergebene Creation theilhaft mache, was die Genesis als die Verbreitung des Paradieses bemerklich macht. Damit wäre folglich der Mensch der offene Punkt oder die Sonne auch für den intelligenten Theil dieser Welt geworden oder geblieben, so wie die äussere Sonne der offene Punkt für den nichtintelligenten Theil derselben ist. Als sich nun aber dieser Punkt, dieses Licht-Weltauge im Menschen wieder schloss und der Mensch zum finstern Gestirn dieser Welt wurde, so (da) vergestaltete und entfaltete sich für den Menschen sowohl die höhere Region, von welcher er seinen Willen, Odem oder Geist abwandte, in die niedrigere Region sich herauswendend. In dieser letzteren blieb er nun nicht nur mit einem Theile seines Wesens, jedoch gleich einem erloschenen Dochte, in welchem anstatt der Lichtgestalt das Carbonne radical hervorkam, so dass diese äussere Region nicht minder sich gegen den Menschen verstaltete, als sie sich durch ihn verstaltet befand, indem er ihr jenen Segen entzog, auf welchen sie an ihn angewiesen war. Es ist nämlich ein für alles Daseiende gültiges Gesetz, dass, wenn dasselbe — wie immer — aus seiner constitutiven primitiven Region, Location, Stellung und Gestaltung gewichen ist, dasselbe nicht als unverändertes Edukt, sondern als Produkt der Ausscheidung,

somit verwandelt, besteht. Desswegen darf es nicht befremden, wenn die Schrift von der Nothwendigkeit einer Verwandlung des durch seinen Abfall bereits verwandelten Menschen spricht. Denn der Schriftbegriff der Wiedergeburt fällt allerdings mit jenem der Transmutation zusammen. War auf solche Weise der Mensch primitiv zum Organ und Repräsentanten einer höheren, ja der höchsten Region zu dienen bestimmt, war er bestimmt dieser Welt das Complement zum Beweise zu geben, nicht dass Gott, sondern Wer Gott ist, so war er auch primitiv im Sein und Thun für diese Welt ein Wunder, und es musste ihm ein Imperium in mundum übertragen sein, welches ein anderes als das Baconische — industrielle — war, mit welchem der gefallene und gegen die Natur selber herabgekommene Mensch sich dermalen behilft und sich viel darauf einbildet.

Weil wir keinen Begriff von dieser ursprünglichen Macht des Menschen über die Natur mehr haben, so haben wir auch keinen Begriff vom Verbande seiner Katastrophen mit den Katastrophen der Natur, deren Schlüssel man noch immer blind bloss in den blinden Naturpotenzen sucht. Je mehr eine intelligente Creatur von Gott abweicht, um so mehr weicht sie von der in Gott indissolubel bestehenden Einheit des natürlichen und übernatürlichen Wirkens ab und um so unmächtiger wird also diese Creatur in sich wie ausser sich.

Es kann darum nicht befremden, vielmehr ist es zu erwarten, dass diese ursprüngliche, dem Menschen zu Lehen übertragene Macht in ihm wenigstens moment- und gradweise wieder aufblitzt und erwacht, theils als Reminiscenz des Verlorenen, theils als Präscienz des Wieder-Gewinnbaren, sowie derselbe, als der in und mit Adam in den Materienschlaf gesunkene und welttrunken gewordene — momentweise aus dieser Schlaftrunkenheit wieder erweckt wird, und als weltwach, weltfrei geworden, sich auch als Weltbeweger und Weltüberwinder kund gibt, entgegen seinem Weltbewegt- und Weltüberwundensein. Da mihi punctum et coelum terramque movebo. Also sagt denn auch der Christ von seinen als Menschensohn auf Erden vollbrachten Wundern, dass jeder Mensch — nach und mit ihm — dasselbe thun werde, wenn er nur den Muth sich schöpfe und fasse, an ihn als den allein völlig Welt-Wachen, als Licht in die finstere Welt gekommenen Weltüberwinder und Weltherrn gläubig, d. h. mit allem seinem Wollen und Vermögen zu halten, obschon er ihn weltlich nicht sieht, und an diese Welt nicht zu glauben, obschon er sie sieht, d. h. sich des Wiederversinkens in den alten Weltschlaf und der mit diesem

eintretenden Impotenz zu erwehren. Damit soll nicht etwa gesagt werden, dass der Mensch seinen Glauben und seinen Unglauben (der immer Aberglauben und Aberwitz ist) sich selber machen oder erfinden könnte, sondern dass ihm beim Erwachen seines Selbstbewusstseins zwischen dem Glauben und Geloben an den sich ihm innerlich darbietenden guten oder Gott-Willen und an den Willen der Welt die freie Wahl gelassen wird. Wenn daher Paulus vom Erwachen der Christen aus dem Weltschlafe spricht, so ist diess nicht als eine bloss erbauliche Phrase zu deuten, sondern der Apostel spricht hiemit eine physische Wahrheit aus, weil in des Menschen ewiger Natur Das zum Erwachen kam, was nie dazu hätte kommen sollen, und umgekehrt dieselbe Dem entschlief, aus dem sie nie hätte entschlafen sollen. Wir können auch oft genug bemerken, dass, sowie der Mensch, sei es im gesunden, sei es im kranken Zustande, sei es in einer Todes-, sei es in einer Nichttodeskrankheit, seinem Sinnen- und Weltwachsein entschlummert, jener Homme miracle in ihm sich wieder regt, wenn er es auch meist nur zu ungeschickten Bewegungen und zu einem irren Aufreden bringt, desshalb beweisen jene materialistisch erblindeten Aerzte und Psychologen, welche alle solche Erscheinungen aus einer bloss leiblichen Krankheit erklären zu können meinen, nur, dass sie selber an einer Geistesblindheit laboriren.

Alles Leugnen eines nichtmateriellen Geschehens in oder inner dem Materiellen, alles Leugnen des Sichmanifestirens einer höheren Region inner einer niedrigeren ist daher Leugnung der Reintegrirbarkeit eines von seinem primitiven Gesetze abgewichenen, somit verstalteten Wesens, hiemit aber die Leugnung des Christenthums selber. Denn dasselbe begreift die Zeitlichkeit eines Geschöpfes zu dessen Ewigkeit als ein Verhalten des Desintegren zum Integren oder des Differentials zum Integral, so nämlich, dass jedes Geschöpf für sich, mittelbar oder unmittelbar in seiner Sphäre und nach seinem Maasse, der Integrität des Schöpfers theilhaft wird, ohne, wie die Hegel'sche Mystik will, in diesem zu Grunde zu gehen. Das Nichteinfache oder Zusammengesetzte eines zum wahrhaften Sein Bestimmten ist nämlich als das in seinen constitutiven Elementen unter sich Versetzte, Derangirte, zu begreifen, so wie der Eintritt einer Zersetzung eines solchen bereits Versetztseienden nicht als absolute Getrenntheit oder Confundirtheit dieser constitutiven Elemente zu begreifen ist, sondern als das Medium, durch welches ein solch versetztes Wesen gehend diese Versetztheit wieder ablegt. Diess gilt von dem verzeitlichten Menschen, in welchem Seele, Geist und Leib ungeeint oder in ihrem gemein-

schaftlichen Wirken als eine Composition oder in Differenz erscheinen, von welcher Differenz die Hegelingen (fälschlich) behaupten, dass dieselbe die Existenz des Menschen allein bedinge, soweit eine angeblich verschwindende, untergehende Erscheinung Existenz genannt werden mag. Dagegen ist zu behaupten, dass das Dislocirte, Versetzte, somit der inneren Einheit ermangelnde Zusammengesetzte durch eine Zersetzung — wenn auch nur durch sie — (den Tod) die normale Gesetztheit wieder erlangen kann. Das Christenthum versteht desshalb unter Integrirung des desintegrirten Geschöpfs nicht die eingebildete Kunst, aus dem Geschöpfe einen Schöpfer zu machen, wohl aber das Desintegre durch den Eingang des absolut Integren, somit Integrirenden von dem in ihm haftend Gewordenen, seiner freien Evolution und Vollendtheit Sichwidersetzenden, zu befreien.*)

Der überaus reichhaltigen und bedeutenden Schrift Baader's: Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule etc. sind zehn Thesen aus der religiösen Philosophie Saint-Martin's angeschlossen, aus welchen wir nur heranziehen können, was in einem näheren Verhältnisse zu unserem Thema steht.**) Es sind darin Gedanken zu einer Philosophie der Geschichte niedergelegt, welche sogar von Rocholl und Flint in ihren Werken über Philosophie der Geschichte ignorirt worden sind. Die ersten dieser zehn Thesen heben hervor, dass die Religion dem Menschen ebenso natürlich als nothwendig sei, dass darum die Religion so alt als der Mensch sei, dass es nur Eine Religion gebe, welche Einheit ihre Mannigfaltigkeit nicht ausschliesse und dass der Mensch durch die Religion sich nicht allein im lebendigen Gefühle und Bewusstsein seiner Bedürfnisse einer höheren Erleuchtung und Beseligung, sondern auch in der Empfänglichkeit für dieselben, folglich im wirklichen Empfangen derselben sich erhalte. Da das Gemüth und der Geist des Menschen so gut als sein Leib — mit allen Creaturen — unter dem Gesetze einer höheren entsprechenden Reaktion stünden, so werde man in der Betrachtung der Geschichte der Religionen von der Allgemeinheit der Bestätigung dieses Gesetzes überzeugt, davon nämlich, dass Gott sich keinem Volke ganz unbezeugt gelassen habe, worin sich die wichtige und trostvolle Wahrheit enthülle, dass Gott ein Vater allen Völkern sei. Es finden sich nämlich, wird fortgefahren, nicht nur in den alten Ueberlieferungen

*) S. Werke Baader's IX, 349—351.

**) Ebendaselbst IX, 361—410. (Folgen noch erläuternde Zusätze von S. 411—436.)

der verschiedensten und unter sich geschiedensten Völker der Erde unverkennbare Funken eines ursprünglich ihnen geleuchtet habenden Lichtes, sondern sie führen auch auf ein wirkliches Geschehensein von Manifestationen höherer Ordnung und das Anerkanntsein derselben von Seite derjenigen, welche diese Manifestationen bei ihrer völligen Vernunft und wachen, gesunden Sinnen erfuhren. „Was den Nachhall älterer Sagen betrifft, die gleichsam als die Flöte Pan's harmonisch erklingen (nach Fr. Bacon) oder als so viele gebrochene Strahlen desselben ursprünglichen Lichtes erscheinen, so darf man nur die Namen verändern, um beinahe bei allen Völkern dieselbe Theogonie zu finden, wie ein Vergleich der alten Inder, Babylonier, Perser, Aegypter, Phönicier, Celten, Nordländer, Amerikaner zeigt. Nichts ist daher natürlicher als die Folgerung, nicht nur dass alle Völker einerlei Ursprung, sondern auch dass sie alle einerlei Lehren und Ursagen von ihren gemeinschaftlichen Stammältern als eine Muttertradition geerbt haben, sowie aus der Geschichte dieser zum Theil sehr gebildeten Völker hervorgeht, dass sie an keine absolute Impenetrabilität der zeitlich-irdischen Region durch eine höhere in wie ausser dem Menschen glaubten, noch weniger aber dem später aufgekommenen Unglauben an letztere, d. h. dem Aberglauben an die alleinige Existenz dieser zeitlich-irdischen Region fröhnt etc.

In Absicht der verschiedenen Epochen und Weisen dieser Manifestationen gottgesandter Wesen unter den Menschen muss man sich überzeugt halten, dass ihnen, so sehr sie in Mythen und Fabeln verhüllt erscheinen, doch ein wirkliches Geschehensein zu Grunde liegt, so schwer oder unmöglich es auch dermalen ist, durch den auf der Vorwelt Wundern liegenden Nebel hindurch dieses Faktische auszumitteln, welches nothwendig von ganz anderer Natur gewesen sein musste, als die nach denselben Gesetzen immer wiederkehrenden astralischen und irdischen Vorgänge, welche zum Menschen nicht sprechen, so wie er zu ihnen nicht sprechen kann und welche darum nie der ursprüngliche Gegenstand eines effektiven Cultus des Menschen sein konnten. Wenn gleich also diese Sagen auf eine doppelte Mittheilung von Oben an die Menschen theils durch Agenten, die keine Menschen waren, theils durch von Oben erweckte Menschen hinwiesen, wenngleich die ältesten Völker ihre Stammes- und Nationaleinheit immer nur einem sie führenden und schirmenden Genius zuschrieben und nur später eine Confundirung und Verwechselung dieser mit ihren unter ihnen lebenden Heroen und Anführern geschah, so sind doch nicht nur die ältesten Traditionen über die Weisen und Epochen dieser

Manifestationen theils völlig dunkel, theils sich widersprechend, sondern auch mehrere dieser angegebenen Agenten scheinen fingirt, viele selbst Betrüger gewesen zu sein, wogegen es aber auch welche gegeben haben mag, von denen die Geschichte völlig schweigt. Ohne Zweifel müsste man es aber für einen Irrthum erklären, wenn man aus dem Sichtbarwerden von Nebensonnen den Schluss ziehen wollte, dass gar keine Sonne am Himmel gestanden habe oder stehe, so wie der Schluss aus der immer mehr mit dem Fortschreiten der Geschichte sich auf Zeit, Raum und Personen aus Schuld des Menschen beschränkenden göttlichen Manifestation gegen deren primitive Universalität falsch sein würde, theils weil diese Beschränkungen nur die Folge der Hemmungen waren und sind, welche die Menschen dieser Universalität entgegen setzten und setzen, theils weil die Verbreitung und Vermannigfaltigung des Menschengeschlechts selber eine entsprechende Vermannigfaltigung der Manifestationen an derselben nothwendig machte. Primitiv hatten übrigens alle diese Manifestationen und Sendungen keinen andern Zweck, als den Menschen vom Staube zu erheben und ihn innerlich wie äusserlich dem ihm verknechtenden Weltdienste und dem mit diesem verbundenen noch schlimmeren Dienste zu entheben und die zwischen ihm, Gott und dem Universum gestörte und gehemmte Harmonie wieder herzustellen. Es liegt auf der Hand, dass das Aufkommen des Pantheismus schon in früher Zeit diesem Zweck nicht dienen, sondern die Erreichung desselben hemmen musste. Dem Pantheismus liegt nämlich das Nichtverständniss der Solidarität des Einen und des Vielen im Individuum — als des Indivisiblen und Immiscibeln — zum Ungrund. Entgegen jener flachen Vorstellung der schlechten Spiritualisten von der Einfachheit des Lebens ohne Vielheit statuiren die Pantheisten zwar im Leben der Creatur das Zugleichsein der Einheit und der Vielheit, jedoch nur so, dass diese Vielheit in der Creatur, die Einheit aber nur in Gott bestehe und dass folglich die Creatur nur als Vielheit solche, als Einheit aber Gott selber sei. So dass also der in der Zeit noch lebende, hiemit unausgezeugte und unvollendete Mensch, als vollendet und zeitfrei, nicht etwa ein wirklicher ewiger Mensch, sondern zu Gott selber würde, womit er freilich nur wenig würde, weil der Pantheisten Gott entweder an sich nur eine schlafende Substanz oder eine abstrakte unitas creaturarum, nicht ein Deus unicus als Individuum par excellence ist, wie denn ein St. Simonist in Frankreich noch unlängst sogar so „spekulativ" geworden ist, dass er Gott die Synthese der Creatur nennt. Der Pantheismus tauchte übrigens früh in der indischen Lehre als Buddhaismus

auf*) sowie er im (späteren) jüdischen Cabbalismus Wurzel fasste, aus welchem bereits verdorbenen Cabbalismus der Jude Spinoza seinen Pantheismus schöpfte, der in der deutschen Naturphilosophie (in Schelling, R.) die zweite, in der Hegel'schen Lehre vom Geist aber die dritte, und, will es Gott, letzte Auflage erhielt, weil man doch endlich einmal zur Einsicht kommen muss, dass der Mensch selber Eins und Vieles ist, wenn er schon beides nicht von sich selber ist.**)

Damit hängt sehr nahe zusammen, wie man den Begriff des Lebens und des Todes sich bildet. Die Schriftlehre statuirt die Wirklichkeit, also die Möglichkeit des Zumvorscheinkommens eines ewigen Lebens, wogegen die Naturphilosophen (Schelling und seine Anhänger in der früheren Gestalt seiner Philosophie, R.) ohne Beweis die Behauptung aufstellen, dass alles Leben nur als räumlich-zeitlich gebundenes, somit als nicht ewiges in die Erscheinung treten, also von einem ewigen Leben gar nicht die Rede sein könne. Die Schrift anerkennt aber eine Triplicität des Lebens, indem sie das unauflösliche, göttliche Leben sowohl vom auflöslichen, zeitlichen, als von dem in der Auflösung seienden, infernalen Leben — dem lebendigen Tode — unterscheidet. Wenn Paulus das göttliche Leben das absolut unauflösliche nennt, womit derselbe die schlechte monoteletische und monadologische Vorstellung der Einfachheit des Lebens als innere Leerheit zurückweist, so unterscheidet der Apostel dieses unauflösliche Leben als das göttliche par excellence, weil es Gott nicht von sich weggeben und der Creatur anerschaffen, wohl aber diese derselben theilhaft machen kann, so wie sich dieses göttliche Leben in der Creatur von dem creatürlichen Leben im engern Sinne des Wortes selbst dann unterscheidet, wenn beide unauflösbar miteinander verbunden sind. Hauptsächlich aber unterscheidet sich die Schriftlehre von der naturphilosophischen im Begriffe des Todes, indem jene von diesem als von einer durch Usurpation und durch Schuld der freien Creatur in der Creation aufgekommenen, dieser feindlichen Macht spricht, welche, von ihrer eigenen Region ausgehend, alles in ihren Bereich Kommende in diese herabzuziehen und in ihr festzuhalten strebt, wogegen die Naturphilosophen simpliciter im Tode der Creatur nichts sehen als das nothwendige Aufhören jedes endlichen Lebens, wobei sie die Vollendtheit des creatürlichen Lebens als seine Vernichtung nehmen. Dem entgegen behauptet die

*) Genauer schon vor dem Buddhismus. Vergl. des vorliegenden Werkes V. Band, S. 447—468: Die indische Philosophie.

**) S. Werke Baader's X, 83—84.

Schriftlehre (Weisheit Salomonis 1, 1—16), dass Gott den Tod nicht gemacht und nicht Lust habe am Verderben der Lebendigen (wie Schiwa oder Saturnus), sondern dass er Alles geschaffen habe, damit es im Wesen bleiben solle, dass die Geburten (Anfänge) heilsam seien und kein schädliches Gift in sich hätten. Die Naturphilosophen dagegen sehen eben nur im beständigen Vergehen als Entblättern des Baumes dessen Erhaltung, d. h. die Verjüngung und Fortdauer des Ganzen. Dieses Ganze stellen sie sich also abstrakt vor und sind, dem Satze zuwider: bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu, der Meinung, dass, wie Saint-Martin sagt, die Unordnung des Einzelnen die universelle Ordnung hervorbringe („que le desordre particulier produit l'ordre universel"). Die Naturphilosophen meinen also, dass eben aus dem von der Erde überall sich erhebenden Todesröcheln das grosse Lebensconcert entstehe, und, in ihrem Aberglauben an die Primitivität und Dignität dieser materiellen Natur festgerannt, sind sie blind und taub für alle Gräuel, Schrecken, Schmerzen und für allen Jammer und alles Elend, welche das zeitliche Leben verfolgen, und es befremdet sie nicht, zu sehen, dass diese Natur als Alma mater ihr Banquet des Lebens nicht anders zu erhalten weiss, als dass sie ihre Kinder sich unter sich würgen und aufspeisen lässt, so wie es ihnen nicht in den Sinn kommt, ob denn nicht, falls das Ganze nicht wechselt, sondern sich nur erneuert, dasselbe nicht auch für die Glieder gelten könnte, die also so wenig zu vergehen brauchten als jenes nicht vergeht.*)

Ueber das wahre Verhalten der Zeitlichkeit zur Ewigkeit derselben Dinge hat sich Meister Eckart am Bestimmtesten ausgesprochen, indem er sagte: „Wer die Dinge und wer sich selber lässt, da sie räumlich-zeitlich getrennt und zerstreut sind, der nimmt (besitzt) sie, da sie einig und ungetrennt sind", d. h. in ihrer Unterschiedenheit einig und in ihrer Einigkeit unterschieden, weil das Ununterschiedene als Confundirtes ebenso uneins ist, als das Getrennte, obschon man bisher irrigerweise gewöhnlich den Begriff der Einheit der Vielheit dualistisch entgegensetzte, da ja Confusion und Getrenntheit sich gegenüberstehen und die Einheit nur als ihre Mitte oder als sie vermittelnd zu begreifen ist. Goethe sah dieses nicht ein, indem (als) er sein Gedicht: „Eins und Alles" mit den Worten anfing:

„Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der Einzelne verschwinden."

*) Werke X, 96—98.

Diess widerspricht sich doch, falls man das Sichfinden desselben Einzelnen im Grenzenlosen nicht als ein Verschwinden im Begrenzten sich denkt, wobei also das Einzelne doch ein solches bliebe. Aber Goethe laborirt hier mit den deutschen Naturphilosophen — deren Papa er eigentlich war — an der Spinozistischen Vermengung des Unendlichen mit dem Unbestimmten sowie des Endlichen mit dem Bestimmten oder des Einen mit dem Confusen. Spinoza's Satz: „omnis determinatio est negatio“ ist aber doch nur in seiner Umkehrung wahr als: omnis determinatio est positio, quia negatio indeterminationis. Diess will sagen: das Bestimmende bestimmt sich zwar selber in der Bestimmung eines von sich Unterschiedenen, aber, sein Bestimmtwerden negirend, setzt er sich als frei und bestimmt, erfüllt und gestaltet sich, sowie man nicht sagen kann, dass das sich gliedernde Leben seine Freiheit aufgebe, da es vielmehr dieselbe dadurch erst gewinnt.

Zeitlich ist, was aus der Ewigkeit herausgewandt ist, durch dessen Wiederhineinwendung das Ewige sich zu äussern oder zu offenbaren vermag. Denn nur, wenn die Natur, deren Streben an sich nur vor sich oder heraus geht, hinein zur Uebernatur gewendet steht, kann die Uebernatur durch sie herausgewandt oder offenbar stehen. In diesem Sinne wird die Natur in ihrem normalen Verhalten zum Geist als an sich, nicht für sich seiend, sondern für die Manifestation und Verselbstigung Jenes dienend begriffen. Zu diesem Begriffe der Natur ist weder die Naturphilosophie noch die ihr hierin nur folgende Hegel'sche Geistesphilosophie gekommen. Wenn Hegel die Philosophie die Versöhnung der selbstbewussten Vernunft mit der an und für sich seienden Vernunft nennt und unter jener die intelligente Creatur, unter dieser Gott meint und versteht, wenn er ferner sagt, dass das Universum — der noch nicht zu sich selber gekommene, noch nicht bei sich selber seiende Gott — als ein durch alle Stufen sich realisirendes Weltleben im zeitlichen Individuum (Geschöpf) zur Selbstbeschauung und zum Selbstbegriffe gelangt, so muss der Theologe (und der Philosoph, R.) diese Weise, über Gott und das Geschöpf zu philosophiren, darum für gottesleugnerisch erklären, weil solches das ohne Creatur Fertigsein und Fürsichsein Gottes leugnet und das An- und Fürsichsein der Creatur nicht aus dem An- und Fürsichsein Gottes begreift. Hieraus folgt aber, dass der Radicalirrthum dieser Philosophie darin besteht, dass sie das Ansichsein in Gott (dessen Natur) bereits für den ganzen Gott nimmt, so wie der schlechte Spiritualismus ihm dieses sein Ansichsein, seine Natur, ableugnet.

Auch die neue Auflage der Naturphilosophie (die spätere Philosophie Schelling's) hebt ihre Construktion mit dem Ansichsein — dem potentialen Sein — an als mit dem Indifferenten. Unsere Naturphilosophen haben es noch nicht zur Einsicht gebracht, dass die Uebernatur nur durch die Natur sich offenbart und dass die Vorstellung einer übernaturlosen Natur gleich absurd wie jene einer naturlosen Uebernatur ist. Der Mangel dieser Einsicht ist das Radicalübel, woran unsere Philosophie und Theologie noch laborirt. Die Philosophen sprechen uns immer von Natur, die Theologen von Uebernatur, so dass es scheint, als ob jenen die Uebernatur, diesen die Natur überflüssig däuchte, aber beide geben uns wohl ebendarum keine Auskunft über das (normale) Verhalten beider, weil sie nicht einsehen, dass und wie ohne Natur die Uebernatur sich nicht zu offenbaren vermöchte, sondern sich selber, somit auch Anderen verborgen bliebe. Hieraus folgt nun aber, dass, wer eine ewige Natur leugnet, hiemit auch eine ewige Offenbarung der Uebernatur leugnet und dass die ewige Geburt des Wortes über und ausser der ewigen Natur sowohl von dessen ewiger nicht creatürlicher Offenbarung durch die Natur, als von dessen creatürlicher Offenbarung durch die creatürlich gewordene Natur zu unterscheiden (weder zu trennen, noch damit zu vermengen) ist. Wie nun die Uebernatur sich selber durch ihre Offenbarung vollendet, so gilt auch von der Natur, dass sie nur, der Uebernatur dienend, ihrer eigenen Offenbarung Vollendung gewinnt.

Auch hierüber war Hegel im Unklaren, indem er zwar den Dienst anerkannte, den die Natur zur Offenbarung der Uebernatur zu leisten hat, hiemit aber die Natur als ein Werkzeug, welches seinen Dienst geleistet hat, als weggeworfen und völlig aufgehoben betrachtete, somit keine Ahnung von einer hier geschehenen Erhebung der Natur zur Uebernatur sowie von einem Descensus der letzteren hatte. Dagegen hat der Philosophus Teutonicus bereits den Urstand der Natur in der creativen Begierde des Willens nachgewiesen, wonach ein begierdeloser Wille nur ein kraftloser und unvermögender, nicht aber ein begierde- und naturfreier, somit ihrer mächtige und gewaltige sein würde. Ohne diese Einsicht ist jene Religionsdoctrin nicht verständlich, welche lehrt, dass, wofern die wollende Creatur sich dem ihr aufgegebenen Dienste der Uebernatur durch sich entzieht, sie mit ihrer eigenen Natur in Opposition tritt und sie gleichsam gegen sich aufbringt, indem sie sich der freien Evolution und Vollendung der Offenbarung der letzteren widersetzt.

Paulus spricht vom vollendeten — wiedergeborenen — Menschen nicht bloss als von einem verherrlichten, sondern auch als von einem die umgebende und mit ihm solidarisch verbundene Natur als Creatur verherrlichenden. Diese jetzt noch wie bei Jesu, da er im irdischen Fleische noch verborgen war, durch das Leiden verdeckte und doch durch dasselbe in's Wachsthum gekommene Herrlichkeit der Kinder Gottes wird nach Pauli Lehre „am Tage des in der Welt sich wieder offenbarenden Gesalbten mit ihm offenbar werden, worauf alles Geschöpf mit Schmerzen wartet, woran die ganze Schöpfung Theil nehmen und mit uns von Grund aus erneuert und verherrlicht werden wird, indem das ganze Schöpfungsall der Schauplatz der Herrlichkeit der Kinder Gottes und ihr Erbe werden soll. „Denn ich achte, sagt der Apostel, dass die Leiden der jetzigen Zeit für nichts zu achten seien gegen die Herrlichkeit, welche in uns entdeckt (aufgedeckt, geoffenbart) werden wird. Denn das Sehnen des Geschöpfes erwartet die Entdeckung (Offenbarung) der Söhne Gottes, weil dasselbe der Eitelkeit — Zeitlichkeit als Leerheit ohne göttlichen bestandhaltenden Grund und ohne bleibende Frucht — unterworfen worden ist, nicht freiwillig, sondern um dessen willen, der sie unterworfen hat auf Hoffnung, indem auch selbst das Geschöpf vom Dienste der Verderbtheit und Zerstörung frei gemacht werden wird zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes und seines Dienstes. Denn wir wissen, dass das Geschöpf insgesammt zusammen seufzet und sich zusammen schmerzlich ängstet, den Tag der Erlösung erwartend.“ Folglich ist es Paulus Lehre, dass eine solche durch den Menschen zeitfrei gewordene oder integrirte Creatur keineswegs zu Grunde geht, sondern, so wie der ewige — ausgezeitigte — Mensch hervortritt, ihrer eigenen Zeitlichkeit los wird. Keine von allen seitdem von ihr abweichenden Theodicéen christlicher Theologen und Philosophen hält den Vergleich mit der Paulinischen Theodicée aus, ja sie huldigen nicht selten flachen, mesquinen, Gott, die Natur und den Menschen herabwürdigenden, wo nicht blasphemirenden, Vorstellungen.*) Dieselbe Verwirrung der Begriffe, welche jene Theologen beherrscht, die das Organ als Mitwirker des Princips entweder zu hoch fassen, dasselbe mit dem Principalwirker vereinerleiend oder zu niedrig, wenn sie dasselbe zum blossen, dem Princip wie dem Organ gehörigen und untergebenen werkzeuglichen Wirker herabsetzt, dieselbe Verwirrung findet in der Physiologie

*) S. Werke X, 116 ff., 127—128. Man nehme das Folgende (128, 129) hinzu.

statt, falls und soferne auch in ihr Organ und Instrument für eines und dasselbe genommen worden, womit der (alleinrichtige) Begriff der Triplicität des Princips, des Organs und des Instruments in dem (falschen) radicalirrigen dualistischen untergeht. Wenn diese Triplicität im normalen Leben nicht zu verkennen ist, z. B. als Seele, Nervengeist oder Tinktur und Element, so macht sie sich besonders im nichtnormalen Leben kund, in welchem jene Triplicität in Differenz sich befindet und wenigstens ein Ansatz zur Zersetzung sich merklich macht. So z. B. empfindet, fühlt, schaut, denkt und wirkt der Mensch im Sommnambulismus und in hiemit verwandten Zuständen, ja schon im gemeinen Traumleben nicht mehr mit den Sensationsnerven, dem Gehirn etc. als Werkzeugen, sondern das, was im Empfinden, Denken etc. Organ ist und was man Hörkraft, Sehkraft etc. nennt, und was man in all seinen Potenzen zusammen als Nervengeist, Lebensgeister oder Tinktur begreift, macht sich von jenen mehr oder minder los und das hiemit von seinem Instrumente abgeschiedene Organ lässt jenes als Leichnam zurück. Diess will sagen: der Mensch sieht, hört, denkt zwar noch mit denselben Organen, aber nicht mit denselben Werkzeugen, somit freilich nach anderen Gesetzen und eine Vereinerleiung des Organs mit dem Werkzeug — wie solche der Materialismus statuirt — ist hier ganz unmöglich. Hiebei hat sich aber im magnetischen Leben faktisch herausgestellt, dass diese von ihren leiblichen Werkzeugen geschiedenen Organe, indem sie aus ihrer durch ihr Gebundensein an jene Sonderung unter sich frei werden und in eine Union gehen, dasselbe vom Freiwerden des Denkorgans vom Gehirn, somit von der Union gilt, welche jene auch mit diesem Denkorgan eingehen. In dieser Einigung sammeln sie sich mehr oder minder vollständig in einen meist mobilen und beliebig inner dem Leibe, zum Theil ausser ihm setzbaren Focus. Mit diesem Freiwerden und Vereintsein gibt sich nicht selten eine Intensität, Velocität, Extensität und Virtualität dieser Lebensfunktionen kund, welche jeden Zuschauer — nur nicht den bornirten Rationalisten und Theologen — in Erstaunen setzen, indem ihm wenigstens ein flüchtiger Silberblick über den homme miracle zu Theil wird, der in diesem irdischen Geschirr als Asche in der Todesurne noch stille liegt und seine Palingenesie, mehr oder minder wahr, in solchen Momenten antecipirt. Ohne jenes doppelten Irrthums zu erwähnen, von welchen der eine den magnetischen Zustand zu niedrig, der andere zu hoch fasst, soll hier nur jener noch herrschende Irrthum gerügt werden, welcher die Einsicht verwehrt, dass in jedem magnetischen oder solchem verwandten Zustand eine innigere Vereinung des Affekts mit der

Apperception stattfindet, somit eine Exaltation beider, geschehe dies nun im guten oder im nichtguten Sinne. Bedeutender ist der gegen den Magnetismus gemachte Einwurf, dass er die Seele von der sie schirmenden Hülle (Organisation) los mache und gleichsam ihre Wurzel allen äusseren Einflüssen ohne Unterschied preisgebe, wie ein unreifes Kind, aus dem Leibe der Mutter gesetzt, das äussere kosmische Leben nicht ertragen würde. Hieraus folgt, dass jeder, auch der spontane Magnetismus der Assistenz des guten, d. h. des göttlichen Willens oder des Gebetes bedarf, welches überall den Rapport mit dem göttlichen Willen und Thun öffnet.

Wenn gleich die Theologen mit Recht gegen die Apotheosirung des magnetischen Zustandes protestiren, da auch in seiner grössten Reinheit der homme miracle sich doch nur als Spiegelbild und phantasmagorisch zeigt und wir alle Herrlichkeiten ohne die geringste Spur vorübergehen sehen, so hätten dieselben doch Ursache genug, den Magnetismus als Zeichen der Zeit ins Auge zu fassen, indem er sie hätte belehren können, dass, wie er einerseits eine Antecipation unseres Zustandes nach dem Tode ist, er andererseits uns als Reminiscenz an den primitiven Zustand des Menschen dienen kann. Die Theologen hätten endlich im Verhalten des Magnetischen zu seinem Magnetiseur und in der wundersamen Macht, die der letztere auf den erstern ausübt, indem er diesem zugleich Arzt und Arznei, Heiland und Heilmittel ist, einen Schluss a minori ad majus ziehen, nämlich auf jene Macht schliessen können, welche ein einzelner Mensch, der aber zugleich homme principe ist, auf jeden mit ihm mittelst seines Willens in Rapport und zwar in wesentlichen und leibhaften Rapport tretenden Menschen auszuüben vermag, nämlich auf jenen Menschen, der sich zugleich als Gottessohn und als Menschensohn kund gibt, und welcher einerseits als Creatur allen Menschen gleich und erfasslich, andererseits als Nichtcreatur über allen ist, und sie als Weltwesen in sich befasst, eine kosmische Virtualität, welche Christus selber von sich ausspricht, wenn er sagt: In der Welt habt ihr Angst und Unfrieden, in mir aber Frieden, Genügen und Freude. Da nun aber das Prinzipleben und das Organleben ohne das werkzeugliche Leben und Wirken es nicht zur Effektivität bringt, so fragt sich freilich, was hier, wo eine solche Effektivität eintritt, als Werkzeug an die Stelle jenes verlassenen materiellen Werkzeugs tritt, und ob ein solches Werkzeug ein bereits wieder jenem Princip und Organ eigenes oder vielleicht nur ein aus einem universellen Werkzeug temporär zugebildetes und somit mehr als Kleid zu betrachten ist denn als wirklicher Leib. Dasselbe gilt auch von der irdisch

gewordenen Leiblichkeit des Menschen, mit welcher der Mensch als Princip und Organ nicht in jene wahrhafte Verbindung treten kann, in die er mit der nichtirdischen Leiblichkeit, zu welcher er geschaffen war, zu treten vermag. Denkt man sich nämlich den Nervengeist (die Tinktur) mit allen seinen (ihren) Potenzen und Virtualitäten in Bezug auf das Principienleben als Organ, so kann man ihn in dieser seiner Abgeschiedenheit vom materiellen Werkzeuge doch nur mit dem von seinem Elementatum verschiedenen Astralgeiste vergleichen, und man begreift, dass ein solches Organ nun nicht mehr auf die Elementata, sondern auf die nichtmateriellen Elemente selber einzuwirken bestrebt sein wird, um diese unmittelbar zu Produktionen anderer Art zu bestimmen.

Wenn nun aber bei Magnetischen im reinen Zustande das Perceptions- oder Sensationsleben mit dem Affekt- oder Gefühlsleben zugleich sich erhöht zeigten, und wenn man sieht, dass im erstern Falle diese Erhöhung die Folge der Aufhebung oder Lösung der Isolation der Glieder des Sensationslebens unter sich ist, so kann man sich der Ueberzeugung nicht erwehren, dass nicht nur für das an die Eingeweidenerven (vorzüglich des Herzens) gebundene Affekt- oder Gefühlsorgan eine gleiche Lösung einer Isolation eintreten muss, sondern auch, dass jene Isolation hier aufgehoben werden muss, welche beide Systeme des Perceptions- und des Affektlebens, bis dahin gleichsam polizeilich gegen einander gesperrt und nur dürftig miteinander im Verkehr hielt. Hieraus ergibt sich nun die der Lehre vom Magnetismus noch mangelnde Einsicht, dass in allen Stufen seiner Erscheinung eine Entbindung des Organs von seinem materiellen Werkzeuge stattfindet, somit eine Union des Organs sowohl in seinen Gliedern als auch in seinen zwei vorzüglichen Systemen. Hiemit werden denn auch alle bisherigen irrigen Vorstellungen hierüber, z. B. jene, gemäss welcher das Affektleben zwar erhoben, aber blind, das Sensationsleben deprimirt hielte, so wie jene, gemäss welcher das bereits freie Sensationsleben wieder an die Bauchganglienнerven gebunden würde, zurückgewiesen. Dass aber im magnetischen und in allen hiemit verwandten Zuständen das bis dahin dunkle Gefühl Licht, das unfühlige Licht gefühlig wird und der Mensch somit aus seinen beiden Hälften zu einem ganzen Menschen zusammengeht, dieses Faktum hätte den Menschen auch leicht darüber belehren können, dass, wenn auch unvollkommen und flüchtig, sich ihm eine Weise des Daseins darbietet, welche er nothwendig für die primitive sowie für jene seiner künftigen Reintegration anerkennen muss.

Ueber diese vollkommene Union seines Gefühls- und Erkenntniss-Lebens braucht der Mensch, eben weil sie ihm konstitutiv ist, sich nicht zu wundern, wohl aber darüber, warum und wie er derselben verlustig geworden und jener Isolation anheim gefallen ist, in der seine irdische Bildung oder Organisation ihn festhält und gerade in der letzteren wird der tiefer blickende Anthropologe den traditiven Beweis einer stattgefunden habenden Katastrophe finden, welche nur damit eintreten konnte, dass der Mensch, von der normalen Union seines Affekt- und Erkenntnisslebens sich abwendend, eine solche verbrecherische Union (ein Adulterium) einzugehen strebte, welcher entgegen nun jene Isolation eintrat, wie denn das Böse eben so wie das Gute nur durch Getrennthalten seiner Zeugepotenzen impotent wird. Denn diese Isolation sollte nur polizeilich die schlechte Union zwar hemmen, zugleich aber eine gute Union möglich machen und diese gegen jene schirmen. Daraus überzeugt man sich, wie sehr jene Anthropologen die wahrhafte Natur des Menschen verkennen und ignoriren, welche seine irdische Bildung, somit die durch dieselbe für den Menschen eintretende fast in's Endlose gehende Isolation und Bindung aller seiner Vermögen für den primitiven und natürlichen Zustand des Menschen halten, hiemit aber den Menschen, obschon sie ihn nur empirisch zu begreifen vorgeben, doch eben so abstrakt fassen als jene Philosophen, welche gleichfalls auf der Isolation des Erkennens und des Affektes und im abstrakten Getrennthalten beider ihre Systeme aufbauen und keine Ahnung davon zu haben scheinen, dass ein solches affektloses Erkennen ebenso unwahr ist als ein erkenntnissloser Affekt. Wohin eine solche absolute Trennung und Isolation führt, davon kann man sich in jedem Irrenhause überzeugen, indem bekanntlich bei Irren das Gehirn- und Affekt-Leben völlig isolirt sind, wesswegen sie gar keine Empfänglichkeit für magnetische Einwirkungen zeigten, wie denn mit dem Eintritt einer solchen auch ihre Heilung begänne.

Diese in magnetischen Zuständen sich bemerklich machende Reunion des Affektlebens mit dem Perceptionsleben und die hiemit eintretende Elevation und Integration beider widerlegt somit direkt jene Behauptung Rousseau's, dass man zu denken aufhöre, wenn man zu fühlen anfange, somit auch jene Hegel's, welcher gleichfalls den Begriff nur durch Ausschliessung des Affekts zu gewinnen und zu erhalten vermeinte, was freilich von dem seiner Natur nach lichtscheuen Affekt gilt, den H. irrigerweise für den alleinigen hält. So zeigt sich denn, dass die magnetischen und die mit ihnen verwandten Erscheinungen, welche in unseren Zeiten ihr:

Wir existiren, immer unabweisbarer geltend machen und welche jenen Philosophen, die aus ihnen nicht klug werden können, so ärgerlich und lästig sind, dass sie sogar kürzlich anfingen, dieselben auf ihre Weise (naturalistisch, R.) zu erklären, womit freilich die Sache nur noch schlimmer wurde*).

Diese in unserer Zeit sich häufenden Erscheinungen haben mit auch den Zweck, jenen abstrakten und distrakten Systemen ein Ende zu machen, welche, in der That nicht minder antinatürlich als antireligiös, ihrem Gerichte verfallen sind.

Wenn z. B. die Hegelianer ex cathedra die Behauptungen aussprechen, dass das Wissen des Menschen über Allem stehe, dass es nur reiner (blinder) Mysticismus sei, sich die Gottheit als etwas der Intelligenz des Menschen Unbegreifliches, somit als etwas für sich selbst und über dem Menschen Bestehendes zu denken — nämlich als eine sich und uns wissende Intelligenz**) —, dass der religiöse Glaube sich lediglich auf dunkle Gefühle — Ahnungen und Träume — reducire und dass von solchem Glauben, einem seinem Herkommen nach dem Wissen Untergeordneten, sich leiten zu lassen, von Geistesschwäche und Trägheit zeuge" etc., so ist dieser Geistesaufgeblasenheit und Geistesdürre die Bemerkung entgegenzustellen, dass die ganze Lehre der Religion auf der Ueberzeugung des Menschen fusst, dass derselbe die Wohnstätte, der Tempel, das Organ, das aktuose Bild und der Repräsentant eines von ihm Unterschiedenen, Fürsichseienden und darum als Geist ihm Inwohnenden sei. Eine Lehre, die, wie die Hegel'sche, diese Religionslehre Lügen strafen will mit der Behauptung, dass dem Menschen nichts inne wohne als er selber, da doch gewiss ist, dass, wenn nicht ein Besseres als der Mensch selbst ihm inwohnt, ihm ein Schlechteres inwohnt, muss als eine direkt antireligiöse und antichristliche deklarirt werden.***)

Mit Recht sagt Saint-Martin, wenn der Mensch nur einen (ernsthaften) Blick auf sich selber werfen wollte, so würde er inne werden, dass es für ihn eine Erkenntniss, ein evidentes Gesetz, geben müsse, schon weil es ein Gesetz für alle Wesen gebe und geben müsse, wenn es auch nicht allen Wesen innerlich oder bewusst sei. In passiven Wesen — Naturwesen — wird das Gesetz nicht empfunden und nicht gewusst, wohl aber in aktiven — geistigen — Wesen. In der Normalität gibt ein selbsthandelndes — freies — Wesen, welches sich im Gesetze vergisst, denselben

*) Vergl. Werke X, 236 ff.

**) Vergl. Werke X, 267.

***) S. Werke X, 138—145.

Anblick der Infallibilität, wie ein nicht selbst handelndes Wesen, welches vom Gesetze nicht abweichen kann. Vortrefflich zeigt Saint-Martin, dass das Unglück des Menschen in seiner gegenwärtigen Lage und Verfassung nicht darin bestehe, nicht zu wissen, dass es eine Wahrheit gebe, sondern darin, dass er über die Natur dieser Wahrheit irre gehe. Schlagender ist nie der Skepticismus widerlegt worden, als von Saint-Martin, wenn er bemerkt, dass diejenigen, welche die Wahrheit haben leugnen wollen, immer genöthigt waren, an ihre Stelle eine andere (vermeintliche) Wahrheit zu setzen. Wie könnte auch ein Ableugnen ohne Anlügen stattfinden! Der Atheist ist in dem Sinne doch Theist, dass er sich selbst für Gott erklärt. Die Atheisten haben so sehr gefühlt, dass eine Wahrheit nicht Wahrheit sein könne, ohne wesentlich zu existiren, dass sie ihrem absoluten Wesen Kraft, Unveränderlichkeit, Allgemeinheit, mit einem Worte alle Eigenschaften eines wirklichen und durch sich bestehenden Wesens beigelegt haben. Hiebei haben sie nur die Kleinigkeit übersehen, so auch Magister Spinoza mit seiner Substanz, die nur aus sich selbst begriffen werde, dass ein Wesen, welches absolut von sich ist, auch absolut für sich und folglich selbstbewusst ist. Da dem Pantheisten Gott nur im oder als Geschöpf existirt, so kann man auch sagen, dem Pantheisten sei der existente Gott das Geschöpf. Man muss aber vielmehr sagen: das Etre principe ist sich selber Principe d'Etre. Der Grund der Existenz und die Existenz selber fallen in Gott ineinander.

Nicht in der Anerkennung der Dualität des Guten und des Bösen in der Erscheinung irrte Mani (der Urheber des Manichäismus). Diese Anerkennung war vielmehr vernünftig, indess die Alleinslehre der Naturphilosophie (Schelling's) unvernünftig war. Mani irrte nur darin (und dies war freilich ein furchtbarer Irrthum), dass er den Gegensatz des Guten und des Bösen nicht anders aufrecht erhalten zu können glaubte als durch die Annahme zweier Götter, die, unabhängig von einander, beide ewig und Fürsten zweier total verschiedener Reiche seien. Zwar legte Mani dennoch dem Gott des Lichtes eine grosse Ueberlegenheit über den Gott der Finsterniss bei, zwar ist ihm nur der Gott des Lichtes der wahre Gott, der Gott der Finsterniss nur das Oberhaupt von allem Gott Feindseligen, zwar lässt er zuletzt den Gott des Bösen der Macht des Gottes des Guten erliegen, aber damit ist die heillose Vernunftwidrigkeit nicht getilgt, die in der Annahme zweier absoluter Wesen liegt, wie denn auch die Unterordnung des einen unter den andern in Rücksicht der Macht

und das endliche Unterliegen des einen dem andern von der Voraussetzung der gleichen Absolutheit und somit Unabhängigkeit und Ewigkeit beider aus nur eine Inconsequenz ist. Deutlich gibt Saint-Martin zu verstehen, dass er den Dualismus Mani's weit von sich weise, wenn er sagt: „Auch haben sie (die Manichäer), nachdem sie die zwei Principien angenommen hatten, nicht einsehen mögen, wie sie von einander unterschieden sind. Bald haben sie denselben eine Gleichheit an Kraft und Alter beigelegt, so dass ein jedes Nebenbuhler des andern und beide gleich mächtig und gross wären. Bald haben sie, wahrheitgemäss, zwar das Böse dem Guten in allem Betracht untergeordnet, aber sich selbst widersprochen, als sie über die Natur des Bösen und über seinen Ursprung näheren Aufschluss geben wollten." Die Schelling'sche Alleinslehre aber hat Saint-Martin schon vor ihrem Hervortreten (ja schon im Geburtsjahre Schelling's selbst, 1775) schlagend mit den Worten widerlegt: „Bald haben sie (verschiedene Forscher) sogar sich nicht gescheut, das Gute und das Böse in ein und dasselbe Principium zu legen, in der Meinung, dieses Principium zu ehren, wenn sie ihm eine ausschliessende Macht beilegten, die es zum Urheber von Allem ohne Ausnahme machte, d. h. dass dieses Princip solchergestalt zugleich sei Vater und Tyrann, belebender Odem und fressendes Feuer, gut und ungerecht (böse) und sich selbst strafen müssend, damit es seine Gerechtigkeit aufrecht erhalte." Der Dualismus Mani's wird widerlegt durch die Einsicht, dass das Böse keine Essenz hat, dass es kein essential Böses gibt, dass alles Böse secundär ist und nur durch Corruption entsteht. Es bringt es nicht zum Dasein als solchem. Das Böse kann eigentlich nur gewollt, nicht gedacht, noch gethan werden. Es gibt keine zwei Urwesen. Das Urwesen ist Eines.

Saint-Martin widerlegt allen Dualismus mit der Behauptung, das Gute für jedes Wesen sei die Erfüllung seines Gesetzes, und das Böse dasjenige, was sich dieser Erfüllung widersetze. Erfülltheit ist Bestimmtheit, Bestimmtheit ist Ganzheit. Als Location ist die Gesetzeserfüllung des Gesetzes Fixirung. Da das Böse das Gesetz bestreitet, so kann es von dem Augenblicke seines Entstehens an nicht mehr in der Einheit begriffen sein, weil das Gesetz ein einiges, allumfassendes ist. Das Böse sucht die Einheit des Gesetzes und somit den Gesetzgeber zu stürzen, indem es eine andere Einheit zu formiren strebt. Obgleich es aber von der Einheit nicht begriffen ist, so ist es doch durchdrungen von ihr und ihrer Macht. Es kann aber die Einheit nicht vernichten, und, weil es nur im Widerstreben gegen die Einheit sein nur im

Bestreben wirkliches Bestehen hat, so kann es nicht allein, durch sich, existiren und erweist sich als unwahr, unwesenhaft und nichtig. Die Störung, die es setzt, muss doch wieder der Erfüllung dienen. Die Einheit verwandelt alles Hinderniss in ein Mittel der Erfüllung. Aus dem vergeblichen Bestreben, sich als eine andere Einheit zu setzen, entsteht der Hass des schon Bestehenden. In der Erfüllung seines Gesetzes ruht die Beseligung des Menschen.

Saint-Martin hat allen Manichäismus und Dualismus in der Wurzel getilgt durch die Nachweisung, dass nur das Gute von sich selbst alle seine Macht hat, dass das Böse durch sich selbst keine Kraft und Gewalt hat, und die Kraft und Macht des Guten selbst über das Böse sich erstreckt, dass folglich dem Bösen keine gleiche Macht und kein gleiches Alter, keine Ewigkeit, mit dem Guten zugeschrieben werden kann. Saint-Martin hat gezeigt, dass das Böse nur durch eine freigewollte Scheidung vom Ewigen entstanden ist, also das Ewige voraussetzt und selbst nicht ewig sein kann. Ueberdies wies er nach, das unter der Voraussetzung der Unabhängigkeit des Bösen vom Guten und der Gleichheit ihrer Macht entweder keines von beiden auf das andere gewirkt haben würde oder beide im Wirken sich gegenseitig das Gleichgewicht gehalten haben würden und es also unmöglich gewesen wäre, etwas hervorzubringen. Also, folgert er mit Recht, kommt dem Guten eine unendliche Ueberlegenheit zu, eine Einheit und Unzertrennlichkeit, womit es nothwendig vor allen Dingen existirt hat und also auch vor dem Bösen, welches allererst nach dem Guten kommen konnte. Die Möglichkeit freilich des Bösen an sich selbst als gewusste Möglichkeit desselben im göttlichen Verstande ist so ewig wie Gott selbst. Aber der Gedanke der Möglichkeit des Bösen ist selbst nicht böse. Wirklich werden konnte (nicht musste) das Böse erst mit der Zweiheit, welche entstund, sobald Gott im Geschöpf eine Existenz ausser sich anfing oder hervorbrachte. Damit war die Möglichkeit eines feindlichen Dualismus gegründet, welche sich und zwar durch beiderseitige Opferung, zur unzertrennlichen, inneren, wesentlichen, nicht bloss formalen Einheit und zum freundlichen Dualismus wieder auflösen sollte. Dass nun aber die Möglichkeit des feindlichen Dualismus zur Wirklichkeit wurde, geschah weder durch eine Wirkung, noch durch eine Mitwirkung Gottes, obwohl gewiss durch eine Zulassung; es war Folge der freien Wahl desjenigen geistigen Geschöpfs, welches zuerst sündigte. Das Böse entstund mit dem Aufhören der Aktion des Guten in einer einzelnen Region oder in einem einzelnen Wesen der Schöpfung, womit der Anfang des Nichtguten begann. Mit der Ab-

kehr vom guten Princip erzeugte sich die Corruption. Diese Separation ist also causa morbi, so wie das Separirtbleiben (Sein) natura morbi. Eigentlich aber ist natura morbi jenes ausser dem Sonnenaspekt Erzeugte. Denn das Böse ist nicht der Akt des Abwendens, sondern das diesen Akt in dem Sichabwendenden (ohne dessen neues Zuthun) Reproducirende. Wie sich die Zukehr zum Rechten fixirt, so die Abkehr von ihm als Zukehr zum Nichtrechten. Die Abkehr von A ist aber Zukehr zu B. Jene Abwendung gab also Veranlassung zur Erzeugung eines Spontanen, „welches nun für sich bestehend das böse Leben ist. Dasselbe Princip, welches im Aspekt der Sonne das gute Leben producirt, producirt nun Böses, und diese Verderbtheit zündet nun fort; „das eben ist der Fluch der bösen That, dass es fortzeugend immer Böses muss gebären.“ Der freie Akt des sich in seinem Gesetze Haltens oder des von ihm — in Anderes — Weichens erzeugt in der Contemplation die gute oder die böse Macht des Willens als Gegensetzung gegen das Gesetz, da im Ursprunge nur Unterlassung war. Die Fixation der guten und der bösen That macht also die natura boni et mali. Ein einfaches und selbstthätiges Wesen kann sich nur selber dem Guten oder dem Bösen öffnen. Vor seiner Entscheidung war es also weder gut noch böse, sondern unschuldig. Freiheit der Wahl ging also bei dem Einzelnen der Fixation im Guten oder Bösen vor. Es stund der Creatur frei, sich von Gott abzukehren, aber, hat sie sich abgekehrt, so ist sie (allein) nicht mehr frei, sich ihm wieder zuzukehren; so wie sie bei gutem Gebrauche die Freiheit nicht mehr hat, sich von ihm wieder abzukehren. Wie das Böse gegen wahres Sein wüthet — ausser und in ihm —, so wird es die verzehrende Macht gegen sein falsches Sein oder Streben inne. Die erste (überbleibende) Folge der Abkehr vom Wahren ist Schwere und Unvermögen, sich allein wieder in dasselbe zu erheben oder zu setzen. Wenn die Entfernung von Gott die causa morbi ist, so ist das Uebelbefinden die Folge. In der Degeneration bildet sich das Erzeugniss einer perversen Macht, welcher nun der Wille unterworfen ist. Das Böse ist daher eine den Willen beherrschende Macht. Die Causalität muss sich nämlich gründen, um effektiver Wille (Geist) zu sein. Jede Person, jedes Ich, ist ursprünglich in Indifferenz, welche aber gebildet, Charakter, werden und hiemit aufhören soll, in diesem Sinne frei — undeterminirt oder determinirbar — zu sein. Der Wille ist also ursprünglich essentiales Vermögen, sich seinen Lebensgrund einzuerzeugen. Es besteht also Freiheit der Wahl des Grundes und diese Wahl entscheidet die Freiheit oder Un-

freiheit des effektiven Willens. Der einerzeugte Grund des Wahlwillens als des Vaters kann als Sohn bezeichnet werden. Der Sohn beseligt den Vater, wenn er gut ist, und macht ihn unselig, wenn er böse ist. Wenn man fragt, wie der Wille wirke, so ist zu antworten: er wirkt sprechend, befehlend. Soll aber diese Frage den Sinn haben, wie der Wille bestimmt werde oder sich bestimme, so ist darüber keine Auskunft mehr möglich. Meine Ursache ist in meinem Willen, lässt Shakespeare Cäsar sagen. Der Wille müsste selber nicht Ursache sein, wenn er nicht durch sich selbst bestimmt würde. Wer also dem Willen eine Ursache sucht, lässt den Willen aufhören, Wille zu sein. Diese Selbstthätigkeit äussert sich aber eben so im Empfangen — Aufmerken, Verlangen, Bitten, als im Geben und eigentlichen Thun und Befehlen — der Wille ist nicht Motiv, sondern er wählt sich dieses, und zu dieser Wahl allein hat er kein Motiv. Darum muss das Motiv dargeboten sein. Das Geschöpf als wollend ist aber nicht cause première (nicht causans non causatum), sondern causatum causans. Das freie aktive Geschöpf ist also, obgleich causatum, doch causans, principiens, eigentlich als wollend anfangend. Dagegen haben alle passiven Dinge als selbst keine Ursachen — sondern abgeleitete — ihre Ursache (ihr Warum).

Uebrigens existirt eigentlich doch das Böse nur subjektiv als Wille zu sein, und da die Essenz des bösen Geschöpfs nicht selbst böse ist, da es kein essentielles Böses gibt, so kann man auch nicht von einem bösen Urwesen reden. Das Böse ist immer nur im Streben zu sein, weil es immer im Thun gehindert wird. Man kann also sagen: Das Böse ist nicht, es will sein, es wirket nicht, es will nur wirken. Nur als seinwollend ist es existent, wahrhaft und wesenhaft nicht. Wie es nicht wesenhaft ist, so kommt es auch nie zur wahrhaften Existenz. Denn Existenz und Wahrheit ist dasselbe.*)

Mit Recht nennt Saint-Martin die — weithin herrschende — Lehre lügenhaft, dass Tod und Leben, Schöpfung und Vernichtung einem und demselben Keime entsprosse, dass es ein und dasselbe allwirkende Wesen sei, welches sich erhalte und vernichte, d. h. welches nur im Vernichten seinen Bestand habe, und dessen Bestehen nur im Vernichten vorhanden sei. Die Lehren der Eleaten, Spinoza's, des jüngern Schelling, Hegel's, Feuerbach's, Schopenhauer's etc. unterscheiden sich nur durch die besondere Art, wie sie denselben Grundirrthum ausführen. Was die unwissenden Ge-

*) S. Werke XII, 86—92. Das Nachfolgende ist meist nicht minder wichtig.

lehrten um das Jahr 1790 thaten (besonders in Frankreich), das thun sie grossentheils noch; sie setzen das Leben aus dem Tode zusammen, sie holen ihre Physiologie von den Kirchhöfen und werfen noch immer ihre todten und ertödtenden Blicke auf alle Gegenstände ihres Forschens.*) Wenn wir Alle derselben Denkkraft der höchsten Alleinheit theilhaftig sind, so sind wir doch nicht Theile derselben. Wohl kreiset derselbe Geist in allen denkenden Wesen, doch nicht, als ob er nur in ihnen und nicht vor Allem in sich selber kreiste. Gewiss schöpfen wir unaufhörlich an derselben Quelle und unsere Geister theilen sich durch geistige Nahrung mit, wie unsere Leiber durch den Kreislauf der Elemente. Denn der Geist und die organische Natur sind lebendig und alles Lebendige erhält sich nur lebendig durch Speise, Assimilation und aneignende Umwandlung. — Heilige Wahrheit, noch bist du wie in Gräbern verscharrt; aber du bist lebendig begraben. Aus allen Erdgegenden wirst du wieder aufleben, den Tod wieder zurückstürzen in seine Gruft. Der Herr wird selbst dich wieder aufrichten und deine Fahnen wehen lassen vor den Augen der Nationen. — Saint-Martin ermahnt die Opfer menschlicher Kränkung, die Fackel des Trostes in sich nicht erlöschen zu lassen, indem er ihnen zuruft: „Kurz ist die Ueberfahrt; schon seht ihr das jenseitige Ufer. Blieb Euch nur ein Funke belebender Hoffnung, bewahret ihn als köstlich! Wenn ihr anlangt in dem Gebiete des Lebens, dann braucht ihr nur diesen Funken, um es ganz zu entzünden und auf immer euch zu erhalten. Denn die Bestandtheile, welche es ausmachen, sind leichter zu entzünden als die des Wetterstrahls und beweglicher als Blitze.“

Nach Saint-Martin straft die Wahrheit nicht, sie bessert und vervollkommnet, Weisheit straft nicht, sie unterrichtet, Liebe straft nicht, sie schlichtet sanft die Wege, sie verhängt Leiden aus Liebe, nicht aus Hass. Sinnvoll schildert er, wie der Mensch durch Leiden gereinigt werden kann, wenn er sagt: „Kann auch die Schlange den wohlthätigen Einfluss des Frühlings erfahren, so lange sie ihre in der Winterkälte verhärtete Haut noch behält? Und wie erhält sie die neue Haut, welche das Leben durchdringen soll? Bloss durch schmerzliches Reissen der Dornen, indem sie durch verschränkte stechende Dorngewinde geht, wirft sie ihre alte Hülle ab und wird glatt und geschmeidig, wie in den ersten Tagen ihrer Jugend.

*) Eine neueste Kundgebung dieser flachen und grundverkehrten Denkweise ist in der Hauptsache die kl. Schrift: Die Grundlehren der wahren Naturreligion nach Darwin und Häckel.

Alle Gewaltthat des Feindes ist wie ein Sieb, worin das Korn des Getreides gesichtet und ausgeschieden wird. Alle Dornen, die ich fühlen werde, werden mit jedem Riss eine Falte meines alten Gewandes hinwegnehmen.“ Sterbliche, ruft er weiterhin den Mitmenschen zu, wisset, die zu Sensen geschnitten waren, kommen wieder in das Schmiedefeuer und auf den Ambos, ehe eine Pflugschaar aus ihnen wird. Die Mächte der Zeit behauen die Steine zum künftigen Bau. Sie bereiten die Metalle, den Tempel des Ewigen zu schmücken, sie werfen sie in den Schmelzofen, damit sie von ihren Schlacken gereinigt werden. Die leitbarsten und mildesten Menschen sind es, die am meisten leiden müssen. Wie das Gold kann man sie durch die engsten Zieheisen ziehen, ohne sie zu zerreissen. Strenge, spröde Metalle bestehen diese Probe nicht.

Saint-Martin ermüdet nicht, die Menschen darauf hinzuweisen, dass sie alle irdische Noth vergessen oder doch mildern können durch Erweckung des Gefühls für die geistige Noth, die dann auch gehoben werden kann, wenn der Mensch ernstlich will. Sterbliche, ruft er aus, euch bekümmert das Böse und das Unglück der Welt. Krankheiten machen Euch muthlos, Unglück schlägt euch nieder, ihr erschreckt vor Staatsunruhen, der Aufruhr der Natur macht euch schaudern. Auf die wahren Uebel, die euch umlagern, richtet eure Gedanken, auf die, welche ihr alle zu ertragen habt, und all' jenes Unglück wird euch nichts mehr anhaben. Was ist ein leichtes Ungemach in den Augen dessen, den schreckliche Leiden quälen und der der Todespein hingegeben ist?

Die Bemerkung, dass nur christliche Völker grosse Steuerer und Weltumsegler sind, eröffnet eine weite Perspektive in den unlösbaren Zusammenhang aller weiteren Völkerkultur mit den Lebenswurzeln des Christenthums. Kein Mensch ist übrigens in der Menschheit entbehrlich. Jeder war geboren, um irgendworin allen seinen Brüdern überlegen zu sein. Für den Geist gibt es weder Raum noch Zeit, heisst doch nur: der Geist ist seinem Wesen und seiner Bestimmung nach raumfrei und zeitfrei. Der an den materiellen Leib gebundene Geist ist es zwar ideell, aber nicht reell. — Je grösser das Opfer, um so grösser ist der Lohn. Freilich vollzieht sich das nicht wie in einer Mechanik, aber mit innerer Nothwendigkeit. „Wohl dem von uns, der das grösste Opfer bringt. An der Wechselbank der Liebe, wie an jeder, bezieht grössere Zinsen, wer das grössere Capital einlegte.“ Wem jedoch Beweggrund der Einlage die Zinsen wären, der hätte nichts

eingelegt. Die Behauptung, es gebe kein Uebel in der Welt und was Unordnung im Einzelnen scheine, bringe die allgemeine Ordnung hervor, fand Saint-Martin nicht bloss in materialistischen, sondern auch in idealistischen Systemen. Man verfocht ausdrücklich den Satz: Privatlaster seien öffentliche Tugenden, d. h. die Sünden und Laster der Einzelnen trügen zur Beförderung des Wohles des Ganzen der bürgerlichen Gesellschaft bei. Ebenso wenig erschrak oder erröthete man vor der Behauptung, der Tod alles Einzelnen sei das Leben des Ganzen. Beklagenswerther Weise pflanzte sich diese Lehre ihrem Grundgedanken nach aus dem Spinozismus selbst auf (den jungen) Schelling und auf Hegel fort und verbreitete sich von diesen imponirenden Geistern aus in einer Sintfluth von seichten Schriften über ganz Deutschland und halb Europa. Mit einer Art raffinirter Wohllust wühlte besonders Ludwig Feuerbach in wahnvoller Verherrlichung und Vergötterung des Todesgedankens, indem er mit seiner Verzweiflung an allem Standhaltenden eine erhaben sein wollende und sollende, in Wahrheit aber doch nur hohle und lächerliche Prahlerei trieb. Ich setze zur Illustration einige seiner (häufig verslahmen, R.) Sätze aus seinen „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ hieher.

„Ewig lebet der Mensch, desshalb wisst, sterben die Menschen:
Alles Zeitlichen Tod ist ja das Ewige nur.“

Kann es einen elenderen Begriff vom Ewigen geben?

„In dem Leben verzehrt sich der Geist, im Tod die Natur d'rauf;
Jener verzehret den Kern, dieser die Schale von dir.“

Geist und Natur wären hienach nichts als von unstillbarem Hunger geplagte, verzehrende, fressende, vertilgende Mächte und producirt würde nur, damit immerfort verzehrt und vernichtet werden kann.

„Was ist der Tod? nicht Tod, nur die Handlung, wo du die Krone
Und den Scepter ablegst, die du im Leben geführt.“

Der Tod wäre also nicht Tod, sondern was denn? das Leben eines Andern, und das Leben wäre dann consequenter Weise nicht das Leben, sondern der Tod Anderer. Der Tod wäre da nur der Beweis, dass das Leben nur beginnender und allmälig heranwachsender Tod wäre. Dieser Gedanke ist nur die Caricatur des wahrhaften Lebensprocesses, der im Beharrlichen zugleich Wechsel verlangt, aber auch, was übersehen ist, im Wechsel ein Beharrliches. Doch sie sagen, das Beharrliche ist nicht übersehen; es gibt ein Beharrliches, aber dieses Beharrliche ist das eine, alles umfassende und alles einende Sein, Materie, Natur, Leben, Geist, wie ihr es nennen wollt. Beim Lichte besehen ist dieses Eine

aber nur ein Abstraktum, ein Gedankending, kein wahrhaft wirkliches Sein, kein Seiendes, kein wirkliches Leben, kein wahrhaft seiner selbst mächtiger und bewusster Geist.

„Magische Reize allein verleihet dem Leben der Menschen
Einzig Vergänglichkeit nur: Königin ist sie der Welt."

Der Melancholischgewordene verliebt sich in seine eigenen Trauergedanken und findet einen magischen Reiz und Genuss im Hegen und Pflegen seiner eingebildeten Leiden. Das kranke Gemüth kann sogar die Vernichtung wünschen. Das gesunde freut sich des Daseins und der aus dem Glauben an die Liebe Gottes von selbst fliessenden Ueberzeugung von der ewigen Fortdauer des individuellen Geistes. Die Vergänglichkeit des Irdischen beweiset so wenig die Vergänglichkeit des individuellen Geistes, dass vielmehr der Geist diese Vergänglichkeit des Irdischen gar nicht bemerken könnte, wenn er selber vergänglich wäre und dass vielmehr eben dieses Bemerken der Vergänglichkeit des Irdischen ihm seine eigene Unvergänglichkeit beweiset und ihn überdies belehrt, dass er in dieser vergänglichen Welt nicht in seiner Heimath ist und auffordert, seine wahre Heimath zu suchen. In dieser Heimath wird es aber freilich ganz anders zugehen, als Feuerbach wähnt, dass die christliche Lehre es dort zugehen lasse. Mag die geistlose Vorstellung schlecht unterrichteter Christen oder auch die dumme Auffassung mancher Pfaffen von Feuerbach's übrigens stark burschikosen Verhöhnungen getroffen werden, wenn er das himmlische Jenseits eine ewige Kirchweih (wie eben viele Kirchweihfeste sind) nennt, und dort nichts zu thun findet, als die Frucht zu schmausen, die auf der Erde gereift ist etc.; die christliche Lehre selbst wird von solchen schiefen Vorstellungen nicht berührt. Sie weiss nichts von einem Schlaraffenleben im Himmel, sondern vielmehr von einem Aufhören der Unganzheit, der Gebrochenheit und Gebrechlichkeit des Lebens und einem Beginne der Ganzheit, Vollheit, Vollkommenheit und Vollendung des Lebens, was sowenig auf ein Nichtsthun hinauslaufen kann, dass es vielmehr volles und ganzes Thun bezeichnet.

„Leben begehre vom Tod nicht; eins nur ersehn' und erstrebe,
Dass der Edle noch einst deiner mit Liebe gedenkt."

Wer begehrt denn Leben vom Tod als Feuerbach und seines Gleichen? Freilich nur ein Leben, das im Grunde keines ist, weil es immer im Tode wieder untergeht, sowie es nur aus dem Tode hervorging. Die Feuerbach'sche Philosophie ist das System der Identität des Todes und des Lebens. Wenn in einem solchen System von sittlichem Streben, edlem Sinne, Liebe, Dankbarkeit,

Verehrung etc. die Rede ist, so sind das Kunstblumen, nicht wirkliche, lebensfrische, duftige. Was wirkliches Leben nicht hat, ist genöthigt, den Schein des Lebens hervorzubringen und zeugt dadurch doch für das Leben. Feuerbach curirt alle Noth und Erkrankung des geistigen Lebens mit der Universalmedicin der Vernichtung der Individualität im Tode, ganz wie in dem bekannten Bänkelsängerlied Doktor Eisenbart seine Patienten von ihren körperlichen Leiden durch den leiblichen Tod curirt. Wie hoch steht Angelus Silesius über dem dünkelhaften L. Feuerbach in allen jenen Sinnsprüchen, in welchen er über Tod und Leben, über Zeit und Ewigkeit sich auslässt, des Contrastes wegen setze ich einige Sprüche des Angelus Silesius her (die wir indess nur mit strenger Auswahl hier wiedergeben, R.):

„Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit,
So kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit.“

„Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse
Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse.“

„Ich sterb' und lebe Gott. Will ich ihm ewig leben,
So muss ich ewig auch für Ihn den Geist aufgeben.“

„Weil die Geschöpfe gar in Gottes Wort besteh'n:
Wie können sie denn je verwerden und vergeh'n?“

„Mensch, werde wesentlich: denn wenn die Welt vergeht,
So fällt der Zufall weg, das Wesen, das besteht.“

„Schau, diese Welt vergeht. Was? sie vergeht auch nicht,
Es ist nur Finsterniss, was Gott an ihr verbricht.“

Den von Saint-Martin gerügten Irrthum hat L. Feuerbach in allen Variationen durchgespielt, worin ihm übrigens in seiner Weise schon Blasche („das Böse im Einklang mit der göttlichen Weltordnung“) vorausgegangen war, der seinerseits sein Lichtlein an der düster brennenden Fackel der damals noch halb spinozistischen, halb platonischen, halb neuplatonischen Schelling'schen Philosophie ansteckte. Mit lichter Klarheit und aller Lebhaftigkeit tiefer Empfindung fährt Saint-Martin in der citirten Stelle fort: „Was ist denn eine allgemeine Ordnung, die aus Unordnung im Besondern besteht? Was ist denn ein gesammtes Gute, das aus einzelnen Uebeln zusammengefügt ist? Was ist denn das Glück der Gattung, das aus dem Unglück der Individuen besteht? So bringt doch auch Freude mit Thränen und Seufzern in Einklang! etc.*)

Damit übereinstimmend sagt weiterhin Saint-Martin: „Die Menschenseele ist überzeitlich. Der lebendige Gott will Leben.

*) Baader's sämmtliche Werke XII, 204—218.

Er würde seinen eigenen Charakter (sich selbst) aufgeben, wenn er das Leben, welches er gegeben hat, vernichten wollte.*) Vom himmlischen Leben aber sagt er: „Um unsern künftigen Zustand im andern Leben zu ermessen, genügt es, das herrliche Gesetz zu kennen, dass die Verhältnisse um so grösser und mächtiger werden, je mehr sie sich ihrem zentralen und zeugenden Ziele nahen.**) Damit verbinde man die eröffnete Perspektive in S. M.'s Worten: „Der Vater hat den Sohn geheiligt, der Sohn den Geist, der Geist den Menschen. Der Mensch soll sein ganzes Wesen heiligen; sein Wesen sollte alle Wirksamkeiten des Weltalls heiligen. Die Wirksamkeiten des Weltalls sollten die ganze Natur heiligen und von da an sollte die Heiligung bis auf die Ungerechtigkeit (die Hölle zu ihrer Aufhebung, R.) sich erstrecken.

Die beiden Flügelmänner der Baader'schen Philosophie sind der nicht schulmässig gebildete, aber geniale, kraftstrotzende J. Böhme und der feingebildete, feinsinnige, geistreiche, sanfte und milde Saint-Martin, der arme Schuhmacher und der gesellschaftlich hochgestellte Marquis, der sich nicht zu hoch dünkte, der Schüler des deutschen ph. Schuhmachers zu werden. Wir haben einige Partien Saint-Martin'sche Lehren unter der Beleuchtung Baader's aus dem 12. Bande der sämmtlichen Werke desselben vorgeführt.***) Aber noch viel wichtiger ist es zur Kenntniss der Lehren und der Leistungen Baader's einige Blicke auf seine Commentare zu mehreren Hauptschriften Böhme's zu werfen. Zwar berührt Baader in vielen seiner Schriften Böhme'sche Lehren, aber er hat ausserdem in mehreren Arbeiten speciell über Böhme's Lehren gehandelt. Dahin gehören die Vorlesungen über Jacob Böhme's Theologumene und Philosopheme im III. Bande der sämmtlichen Werke (357—432) und der gesammte XIII. Band der sämmtl. Werke. Dieser Band enthält, ausser der lehrreichen Vorrede (die eigentlich mehr: nämlich Einleitung ist) des Spezialherausgebers Hrn. Dr. Julius Hamberger folgende fünf Stücke: I. Aus Privatvorlesungen über Jacob Böhme's Lehre mit besonderer Beziehung auf dessen Schrift: Von der Gnadenwahl (S. 57—158), II. Vorlesungen über die Lehre Jacob Böhme's mit besonderer Beziehung auf dessen Schrift: Mysterium Magnum (S. 159—236), III. Erläuternde Anmerkungen zu Jacob Böhme's Abhandlung über die Gnadenwahl (S. 237—316),

*) Baader's s. Werke XII, 227.

**) Ibid. 228.

***) Ueber Saint-Martin's Ideen zur praktischen Philosophie belehrt zum Theil sein Sendschreiben an einen Freund über die französische Revolution. S. Werke Baader's VI, 291—328.

IV. Bruchstück eines Commentars zu J. Böhme's Abhandlung über die Gnadenwahl (S. 317—330), V. Anhang über J. Böhme's Lehre aus den hinterlassenen Studienbüchern (S. 331—392).

Aus dem grossen Reichthum von Vorträgen, Erklärungen und Erläuterungen Baader's über Lehren J. Böhme's können wir nur durchgreifende Hauptpunkte hervorheben, obgleich wir uns bei der bisherigen Vernachlässigung dieser tiefsinnigen und zumeist wissenschaftlichen Darlegungen keine zu engen Grenzen ziehen dürfen. Wir wenden uns zuerst aus triftigen Gründen zu den Vorlesungen vom Sommersemester 1829, dann zu den mindestens gleichwichtigen Vorlesungen vom Wintersemester 1833, und mit nothgedrungener Uebergehung der andern Stücke des XIII. Bandes zu den Vorlesungen über J. B. im III. Bande der Werke, deren Entstehungszeit nicht ermittelt werden konnte, wiewohl sie wahrscheinlich einer späteren Zeit als die andern angehören dürften. Baader lässt sich also vernehmen:

„Jacob Böhme lebte vor 200 Jahren (einigen weniger, geb. 1575, gest. 1624) als Schuster in Görlitz, zu einer Zeit, wo noch der Parteikampf der Confessionen heftig wüthete. Er war selbst Lutheraner und erlaubte sich in seinen Schriften Invektiven gegen die Kirche, was ihm ihre Missbilligung mit Recht zuzog. Dennoch liegen in seinen Schriften die Principien, welche den Menschen von jeder Bornirtheit in die Confession frei machen können. Ich habe absichtlich seine Schrift über die Gnadenwahl zum Gegenstand meiner Vorträge gewählt, weil diese sich am Reinsten von Invektiven und sonstigen Beimischungen gehalten hat und weil sie sich rein wissenschaftlich darstellt. Er schrieb sie im Jahre 1623, ein Jahr vor seinem Tode. Trotz seiner Bornirtheit in die Confession hat doch kein Schriftsteller den Irrthum von dem Glauben ohne Werke und jenen der Prädestinationslehre gründlicher widerlegt als eben Jacob Böhme und eben diese Widerlegung ist die Aufgabe, deren Lösung er sich in dieser Schrift über die Gnadenwahl vorgesetzt hat. Gerade diese Lehre der Prädestination, deren Anfänge schon in der lutherischen Ansicht von der Passivität des Willens lagen, diese schreckenerregende Ausgeburt des menschlichen Geistes von einem Gott, der gleich einem Tyrannen nach der Lust seiner Willkür den Einen auserwählt zu der Seligkeit des Himmels und den Andern in die Finsterniss zur Qual der Hölle verstösst, und wonach also der Mensch zu nichts Besserem bestimmt wäre, als der Spielball der göttlichen Launen zu sein, gerade diese Lehre ist es, von welcher die zerstörende Befehdung der kirchlichen und bürgerlichen Societät ausgegangen ist.

Man hat den Ausspruch J. Böhme's, dass der erste Ursprung aller Dinge nur ein Wille, A und O, ein unanfänglicher Anfang, ein unendliches Ende sei, dahin deuten zu können geglaubt, als bedeute der Wille bei ihm (nur) den Keim oder den Samen des Seins. Allein mit Unrecht. Denn J. Böhme gilt der absolute Wille ebenso sehr für den Anfang als für das Ende, bei ihm ist der Baum und der Same, die Henne und das Ei zugleich und beisammen. J. Böhme löste so bereits die Frage des Aristoteles: „Ist die Henne oder ist das Ei früher?*) Wer das Licht durch Busse ergreifen will, sagt J. Böhme, der wird ergriffen und heute, d. h. im selbigen Nun und Gnadenlicht, durch den Tod, den der Wille in der Sünde durch die Versuchung angenommen, in's Paradies geführt." Also wer ergreift, der wird ergriffen! Der ganze Irrthum der Prädestination beruht darauf, dass man Gott das Vor und das Nach andichtet und dann nicht begreifen kann, wie er das Nach vorher wissen kann. Allein für Gott gibt es keine Zeit. Er lebt in der ewigen Gegenwart und die Zeit wird von der Ewigkeit umgriffen und durchdrungen, so dass vor Gott Alles in ewiger Gegenwart steht, was uns, die wir in der Zeit leben, in der Succession und Abstraktion erscheint. Die Zeit ist ein Gesicht, das immer nur vor sich sehen kann und nichts hinter sich hat. Der Raum hat ebenfalls nur Bezug in sich hinein. Zuerst tritt Gott im Gewissen heran wie ein Freund, warnend, lockend, versuchend zum Guten. Hören wir auf seine Stimme nicht, so spricht Gott zürnend, strafend, beängstigend; hören wir auch da nicht, dann wird er stumm und kommt nur als Donner im Gericht wieder.

„Im Willen steht nach J. Böhme die grösste Macht und die Wahl zum Guten und zum Bösen."

Der gewöhnliche Irrthum ist, sagt J. B., dass man Gott als etwas Fernes und ausser oder neben der Welt, hoch über dem Gestirn, betrachtet. Woraus denn der Wahn entstanden ist, als

*) Hätte man jene Lehre des Aristoteles begriffen, dass alle Bewegung (alle Thätigkeit, alles Wirken) von einer aktuellen bewegenden Ursache ausgehen müsse, dass es ein stets Bewegendes, das selbst unbewegt sei, gebe, die Gottheit, die reine, mit keiner Potentialität behaftete Aktualität, die sich selbst denkende Vernunft, der absolute Geist, so würden nach ihm alle gemeinpantheistischen Lehren, deren oberster Gedanke die absolute Potentialität ist, die aus sich zur Aktualität soll übergehen können und übergegangen sei, unmöglich geblieben sein, wiewohl nicht ebenso die persönlichkeitspantheistischen Lehren. Vergl. Ueberweg's und Heinze's Grundriss der Geschichte der Philosophie, 5. Auflage, B. I, 189.

hätte Gott, als er schuf, nach seinem Rathschlage Alles prädestinirt zum Himmel oder zur Hölle.

Der Ktisiomophismus behauptet, dass Gott durch die Schöpfung sich vollende, der Anthropomorphismus behauptet, dass Gott sich durch den Menschen vollende. Schelling hat jenen (seit 1808 oder 1809, R.) aufgegeben und diesen angenommen. Der letztere nähert sich dem Christenthum an und christianisirt sich, obwohl er im Grunde antichristlich ist. — Es ist nicht widersprechend, dass Eines Vieles und Vieles Eines ist, sondern nur dann ist Widerspruch da, wenn das Viele uneins ist. Die Eintracht kann nicht ohne Vielheit bestehen; denn sonst wäre ja nichts, was einträchtig sein sollte. Jedes Einzelne ist zugleich ein Vieles. In jedem Organismus ist das Problem gelöst, dass er selbst als einer in allen Gliedern herrsche, und dass jedes Glied seine vita propria habe. Indem das Glied sich dem Universellen gibt, erhält es vom Universellen seine vita propria zurück. Es ist ein Wechselprocess des Gebens und Empfangens. Das Glied muss sich beständig entselbstigen und empfängt eben dadurch die Selbheit als Spende zurück. Entselbstigt es sich aber nicht, so verschliesst es sich die Quelle der Speise und des Lebens. Wer sich nicht sucht, der wird sich finden, und wer sich sucht, der wird sich verlieren. Dem Vater sollen wir uns geben, dann wird uns der Sohn speisen. Dieses Verhältniss des Vaters und Sohnes spricht sich auch sonst aus im Männlichen und Weiblichen, in Himmel und Erde. So lange das Kind dem Vater folgt, nährt die Mutter dasselbe. Der Zabaismus beruhte auf dem Glauben, dass die Erde nichts gebe, wenn wir dem Himmel nicht dienen.

Die Nichtaufgabe an Gott kann aber doppelt sein: entweder so, dass sich das freie Geschöpf selbst zu Gott machen, oder dass es sich ein anderes Geschöpf zum Gott und Herrn machen will. Ersteres ist Hoffart, letzteres Sklavensinn, Niederträchtigkeit. Dennoch ist im Einen immer auch das Andere, der Despot und der Sklave sind immer beisammen, so wie andererseits Demuth und Erhabenheit immer beisammen sind. Der Rationalismus kennt nur die Caricatur von beiden. Wahre Demuth erscheint ihm als liebenswürdige Schwäche und jede Erhabenheit ist ihm fremd, die er nicht in Stolz verkehrt.

Die zehn Gebote Gottes sind alle auf das erste zurückzuführen. Gott ist ein verzehrendes Feuer und eine Flamme der Liebe. Hiebei hat man an die Assimilationskraft Gottes zu denken, welche das Befreundete anzieht und aufnimmt in ihren Lebensprozess, das Feindliche, das Widerstreitende aber zurückstösst und

ausscheidet. Derselbe Gott, der dem Guten als Liebe, als Bekräftigung, als Freude sich offenbart, der offenbart sich dem Bösen als blendend, hinrichtend und verfinsternd. Die neuere Philosophie hat das Verdienst, der herrschenden flachen Ansicht von Gott als einer mattherzigen Liebe, nach welcher Alles, in einen Grundbrei aufgelöst, dem Indifferentismus anheimfiele, entgegengetreten zu sein. Besonders hat Hegel jene Negativität wieder geltend gemacht, nur ist er in den Grundirrthum gefallen, dass er die Negativität obenan stellt, da sie doch der Positivität dienen sollte und wirklich dient.*)

Die Negativität Gottes gegen das Negative ist nämlich selber nichts Anderes als Liebe. Denn er stösst das Böse im Geschöpf nur desswegen zurück, weil dieses Böse eben die Hemmniss seiner Vereinigung mit ihm, der Quelle des Lebens, ist. Das Licht erleuchtet das gesunde Auge und verfinstert das entzündete. Die Lebensquelle wird dem Kranken zur Qual, dem Gesunden zur Freude.

Aus dem 1. Capitel der Gnadenwahl hebt Baader einige Aeusserungen aus, von denen wir nur das Unmissverständliche wiedergeben, dass Gott in sich selber natur-, affekt- und creaturfrei sei, dass er das einige Wesen als einiger Wille sei, in dem (ideëll, vorbildlich) die Welt und die ganze Creation liege, Alles in ihm gleichewig, ohne Anfang, in gleichem Gewicht, Maass und Zahl. So sei er das ewige Eine, daher Moses sage: Der Herr ist ein einiger Gott.

Um Missverständnissen vorzubeugen, macht Baader an dieser Stelle darauf aufmerksam, dass J. Böhme in den drei ersten Capiteln der „Gnadenwahl“ lediglich von der immanenten Selbstgeburt

*) Der Herausgeber des XIII. Bandes der Werke Baader's bemerkt in einer Anmerkung mit Recht: „Anderwärts (früher) rühmte Baader schon von Kant, dass seine praktische Philosophie jenem Indifferentismus entgegengewirkt habe. So sagt er in der Abhandlung über die Begründung der Ethik durch die Physik (S. Werke V, 30): „„Dagegen muss man aber auch mit Dank den Dienst anerkennen, den Kant durch seine Nachforschungen in der Ethik und Religion beiden damit leistete, dass er jenen Amor generosus als den wahren Geist der letzteren wieder weckte, gegen eine verderbliche und zum Theil heuchelnde Ueberredung seiner Zeit, nach welcher man, diese Religion immer nur von der lieblichen, sanften, gleichsam weiblichen und zuletzt wohl gar empfindelnden und schmelzenden Seite vorstellend, als ob dieselbe keiner andern Darstellung fähig wäre, ihr zur Ergänzung und, weil doch die zornliche Kraft im Gemüthe nicht ungeübt bleiben soll und darf, ihr gegenüber, das Heidenthum — diese sternenbesäete Nachtseite der Religion — als allein heroisch und männlich stellte.““

Gottes spreche, ohne Bezug auf das Geschöpfliche (ausser in seiner ewigen vorbildlichen Idealität). Dann fährt Baader fort:

„J. Böhme construirt zuerst den Ternar und zeigt, wie dieser den Dualismus der Natur und der Sophia in sich setzt, und, indem er ihn setzt, aufhebt und dadurch sich selbst manifest wird. Der Ternar ist eigentlich schon ausgesprochen, wenn Böhme sagt: „Derselbe ungründliche Wille, der heisst und ist der einige Gott, welcher sich in sich selber fasset und findet und Gott aus Gott gebiert.“ Der erste Moment des Selbstbewusstseins ist nämlich die Fassung. Diese geht unmittelbar über in das Gefasste (den Sohn der Fassung) und dieses Gefasste, indem es sich findet, spricht sich aus und vollendet den Ternar im Ausgesprochensein. Das Sichfinden sagt nichts Anderes, als dass das vorher noch Ungeschiedene nun sich in die Glieder scheidet und eben dadurch sich findet. Wenn man den einen Satz der Scholastiker verstanden hätte: Causa non efficit sine ratione, so hätte man den Ternar schon völlig gewonnen. Die Causa kann nämlich nicht unmittelbar effektiv werden, sondern muss sich in einen Grund einführen, um effektiv zu werden.

Alle Succession muss aber von jenen Momenten des Selbstbewusstseins abgehalten werden, weil kein Moment abstrakt vom andern gedacht werden kann. Es ist keiner der erste und keiner der letzte, sondern die Mitte ist immer da. Eine Genesis muss jedoch in Gott nachgewiesen werden können; sonst wäre das göttliche Selbstbewusstsein kein Leben, kein Process. Diese Theogonie ist aber keine Geschichte der Entstehung Gottes, sondern die Nachweisung des von Ewigkeit her waltenden lebendigen Processes im göttlichen Selbstbewusstsein. Fände dieser Process nicht statt, so wäre der Tod in Gott gesetzt, weil nur der Tod processlos ist. — Was einen Anfang hat, hat auch ein Ende. Im wahrhaft Seienden geht aber der Anfang immer durch die Mitte in's Ende und das Ende wieder in den Anfang, d. h. es existirt nur die Mitte. Jeder Anfang im obigen Sinne ist nur eine Abstraktion, welche dialektisch zum Ende treibt. Gott ist eben dadurch Process oder Genesis, dass Sein und Werden in ihm immer zugleich sind, d. h. dass er seiend wird und werdend ist. Wenn man das Sein abstrahirte vom Werden, so wäre Gott ein todtes Sein; wenn man das Werden abstrahirte vom Sein, so würde man Geschichte, d. h. einen Widerspruch in Gott legen. Same und Baum, Henne und Ei sind immer zugleich.

Der oben nachgewiesene Ternar setzt den Dualismus der Natur und der Sophia in sich, und wird in der Aufhebung desselben licht und laut. Die Lust und die Begierde werden produk-

tiv in ihrem Ineinandereingang. Es ist die Lust der Lust, sich mit der Begierde zu vermählen, weil sie von der Begierde (dem Zeugenden) die Zeugungskräfte gewinnt zur Produktion. Das Weib gebiert nur mit der dem Manne abgenommenen Zeugungskraft; getrennt für sich produciren sie nicht. Lust und Begierde, Freiheit und Natur, Strenges und Mildes, Weibliches und Männliches, bedeuten dasselbe.

Gott wird sich nur dadurch manifest, dass die Natur — das Producirende — in die Freiheit eingeht. Die Natur ist das Zündende, die Freiheit das Zündliche. Sowie das Zündende in das Zündliche eingeht, zündet es dieses an, und dies ist eben die Selbstmanifestation Gottes. Man kann dies in des Angelus Silesius Art so ausdrücken:

Lust und Liebe sich entzünden,
Wo sich Streng' und Milde finden.
Zorn und Finsterniss entbrennen,
Wo sich Streng' und Milde trennen.

Dasselbe Gesetz geht durch alle Regionen des Lebens hindurch. Nur im Drang entwickelt sich die Kraft. J. Böhme fasste also den Begriff der Natur in Gott als Macht, als Producirendes, Erzeugendes, entgegen allen Naturphilosophen, die, in Pantheismus sich verirrend, die Natur entweder zu hoch oder zu niedrig nahmen. Schelling nahm sie zu hoch, indem er sie in den Ternar hineinsetzte, Hegel zu niedrig, indem er sie als Produkt auffasste; darin unterscheidet sich J. Böhme von allen Naturphilosophen, dass er den stillen esoterischen Gott nicht wie jene durch die Creatur, sondern durch die ewige Natur in sich, sich selbst offenbar werden lässt. So wie man vom esoterischen Gott unmittelbar in die Creatur übergeht, so wird auch die Creatur als ewig gedacht.

Also, sagt J. Böhme, heisst der ungründliche Wille ewiger Vater und der gefasste, geborene Wille des Ungrundes heisst sein eingeborener Sohn, denn er ist des Ungrundes Ens, darinnen sich der Ungrund in Grund fasset. Und der Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefassten Sohn heisst Geist, denn er führt das gefasste Ens aus sich aus in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und Sohnes und das Ausgegangene ist die Lust, als das Gefundene des ewigen Nichts (des Ununterschiedenen), da sich der Vater, Sohn und Geist immer suchet und findet und heisst Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit. Dieses dreifaltige Wesen in seiner Geburt, in seiner Selbstbeschaulichkeit der Weisheit, ist von Ewigkeit ja gewesen und besitzt in

sich selber keinen Grund noch Stätte, als nur sich selber. Es ist ein einig Leben und ein einiger Wille ohne Begierde und ist weder Höhe noch Tiefe, weder Raum noch Zeit noch Stätte, sondern ist durch Alles in Allem und dem Allen doch als ein umfassliches Nichts. In der uncreatürlichen Gottheit ist nichts mehr als ein einiger Wille, der will auch in sich selber nichts mehr als nur sich selber finden und fassen und aus sich selber ausgehen und sich mit dem Ausgehen in eine Beschaulichkeit einführen, darinnen man die Dreiheit der Gottheit sammt dem Spiegel seiner Weisheit als dem Auge eines Sehens versteht. Das Weitere fasst dann Böhme in die Worte zusammen: „Gott hat nur Einen Willen, der ist, dass er sich selber gebiert als Vater, Sohn und h. Geist. Und da nichts vor Gott ist, so kann ihn auch nichts zu etwas bewegen, sonst wäre etwas mehr als er selber.“ Womit gesagt ist, dass Gott der Alleinbeweger und allein unbewegt ist. (Aristoteles.)

Der Unterschied des *Λόγος ἐνδιάθετος* vom *Λόγος προφορικός*, den J. Böhme in seiner Weise schon im I. Capitel der Gnadenwahl andeutet, kommt dem Wesen nach schon bei den Kabbalisten vor, wie sich aus Wachter's Elucidarius Cabbalisticus ergibt, worin der Verfasser den Spinozismus mit der Kabbala vergleicht. Aus ihr hatte Spinoza seine Hauptidee (so sehr er sich sonst in Vielem mit Recht über sie aufhält.)*) Sie wurde aber unter seiner Behandlung zur Caricatur des Originals.

Baader erklärt nämlich das Verhältniss des esoterischen zum exoterischen Gott durch die Natur in ihren von ihm aufgestellten und unterschiedenen sieben Gestalten, wodurch zugleich die drei göttlichen Personen als Proprietäten hervortreten, für das System J. Böhme's und zugleich für das der Kabbala, womit auch Molitor übereinstimme. Es beruhe Alles auf dem Verständnisse des septenaren Gesetzes, als worin allein Gott in vollendeter Manifestation erscheinen könne.**) In der Zeit seien nur die sechs Tage offenbar und desshalb könne Gott in ihr nicht vollendet manifest hervortreten.

*) Diese Behauptung Baader's findet Bestätigung in Gelinek's Uebersetzung von A. Frank's Werk: Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer.

**) Die Idee der Siebengestaltigkeit der ewigen ungeschaffenen und ein Nachbild der geschaffenen Natur ist der neueren Philosophie und Naturwissenschaft so gänzlich fremd, dass sie sich nicht einmal eine Vorstellung davon machen können. Wer wenigstens nach einer solchen sucht, der vergleiche die bezügliche Darstellung von Prof. Dr. Julius Hamberger im dritten Abschnitt des ersten Buches seines Werkes: Gott und seine Offenbarungen in Natur und

Jeder Gedanke, fährt Baader fort, ist ein Wort in potentia. Soll es ad actum gebracht werden, so muss ein zweites Moment hinzukommen. Der stille Gedanke ist noch nicht der ausgewirkte. Jener liegt noch in seiner ununterschiedenen Fülle. Indem ich aber diesen stillen Gedanken fasse, entsteht die Lust, ihn auszusprechen, die Lust aber erregt die Begierde. In dem Ineinandereingang der Vermählung beider werden sie produktiv; blieben sie getrennt, so würde nichts producirt werden. Das Zusammenfassen beider ist das Centrum naturae bei J. Böhme, ohne dessen Verständniss alles dunkel bleibt. Alles, was aus dem absoluten Grunde hervorgeht, geht conform diesem Grunde hervor und hat die Bestimmung, in den Grund wieder einzugehen. Es hat aber die Wahl, sich in den Grund conform einzuführen oder nicht conform. Die Creatur geht also unmittelbar aus dem Willen des Vaters hervor und soll ihren Willen wieder dem Vater geben, damit der Sohn in ihm geboren werde. Findet der Vater den Sohn nicht in ihm, so geht sein Suchen sofort als unversöhnter Grimm auf. Jeder gelungenen Produktion folgt Beseligung. Die Pein ist die Qual des Erzeugenwollens und Nichtzeugenkönnens. Der Böse will ewig produciren und ist ewig gehemmt und kann die fortgehende Produktion des Guten nicht hemmen. „Besser wär's, dass nichts entstünde, sagt

Geschichte (1839) S. 47—62. Die Kabbalá hatte eine einigermassen verwandte, aber nicht identische Lehre ausgebildet, die man bis heute wohl am Besten aus A. Frank's: „Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer" kennen lernen kann. Wenn diese theils ideenreich tiefsinnige, theils willkürlich-phantastische Lehre allgemein als pantheistisch aufgefasst und bezeichnet wird, so darf man nicht übersehen, dass sie niemals unter den Persönlichkeits-Pantheismus (zum gemeinen Pantheismus) herabgesunken ist, womit sie denn auch eo ipso zum Heidenthum abgefallen sein würde, dem sie vielmehr mit vollem Bewusstsein auf das Schärfste entgegenstund. Es ist bemerkenswerth, dass seit ihrem ersten vollständigen Bekanntgewordensein viele Kabbalisten (jüdische Gelehrte) zum Christenthum sich bekehrt hatten. Die seit Leibniz in Deutschland vorherrschende Philosophie ist Persönlichkeits-Pantheismus, der sich für identisch mit dem Theismus hält. Ihm huldigten und huldigen Lessing, Herder, Krause, Neu-Schelling, der rechte Flügel der Hegel'schen Schule, J. H. von Fichte, Fechner, Fortlage, Carriere, Const. Frantz, Lotze und nicht wenige Andere. Aber diese Philosophen würden guten Theils wenigstens recht sehr erschrecken, wenn man ihnen von ihrer Verwandtschaft mit der Kabbala dem Kern der Sache nach sprechen wollte. Und wäre J. Böhme so zu verstehen, wie wohl die meisten der genannten lebenden Philosophen ihn auffassen, so wären sie auch mit ihm in Hauptpunkten verwandter, als sie einzuräumen geneigt sein möchten. Denn ihre vermeintliche oder auch wirkliche viel grössere formelle Wissenschaftlichkeit macht sie zu stolz, um ein Genie, wenn auch ersten Ranges, wie J. Böhme, für ebenbürtig zu erachten.

Mephistopheles in Goethe's Faust, weil er eben die Produktion des Guten vor sich gehen sieht, ohne sie hemmen zu können. Goethe hat aber Unrecht, den Teufel als absoluten Verneiner auftreten zu lassen: Den gibt es nicht. Der Teufel will ewig poniren, kann aber nicht; sein Streben bleibt ewig subjektiv. Er verneint nicht, um zu verneinen, sondern um sich zu poniren (was aber misslingt). Das Böse ist darum nichts Gemeines, sondern etwas Ungeheures. Der Teufel war der erste Poet und ist immer im Bilden, Schaffen, Organisiren begriffen und zerstört doch immer fort. Das Böse ist trennend. Jeder Egoist ist ein Phantast. Er bildet sich ein, es sei Alles für ihn da und er könne durch sich bestehen.

Jeder Gedanke ist eine Umblickung, ein Bewusstsein der Fülle des noch unentwickelten Gedankens. Das Böse ist Phantasei, Phantasei ist Idee, also ist das Böse Idee. Das Böse hat nicht bloss den Trieb, sich darzustellen, sondern es hat auch in sich ein Ideelles. Wenn das, was bloss Werkzeug sein sollte, nicht mehr dienen will, so fasst er einen Gedanken, eine Idee in sich, und hierin urständet das Böse. Die Alten unterscheiden immer die Schlange von der Creatur. Sie ist jener Gedanke, der, einmal gefasst, dem Fassenden wie ein Bandwurm anhaftet. Das Böse ist nicht die Creatur, sondern der Gedanke — die Idee — in der Creatur, welchem die Creatur anheimgegeben ist, wie jeder genitor unter dem genitus steht. Die böse Idee kann aber nur in der Creatur entstehen und bleibt ewig subjektiv.

Der Bandwurm quält seinen Mutterorganismus, so lang er ihm anhaftet. Allein die Creatur kann nur durch Hingabe an Gott ihre Vollendung erreichen. So wie sie sich von Gott trennen, oder Gott sein will, braucht Gott nichts zu thun, als dieselbe sich selbst zu überlassen. Das ist ihre ganze Strafe; allein es gibt auch keine grössere. Baader macht bemerklich, dass Wahl, Vorsatz, Rathschlag nur für die unvollendete Creatur gelten, die vollendete aber nicht mehr zu wählen habe, so wenig als Gott selber zu wählen habe.

Diesen gegen die Prädestinationslehren gerichteten Gedanken findet Baader in Böhme's Worten ausgedrückt: „Die creatürliche Vernunft stehet im ausgesprochenen Wort, darum ist sie ein bildlich Wesen und meint (oder kann meinen), Gott sei auch ein bildlich Wesen, das sich in Eigenschaften zum Guten und Bösen einführe. Er will sagen, da hätte Gott einen Rath in sich selber halten müssen und fährt dann fort: „Hätte er (aber) jemals einen Rath in sich gehalten, sich also zu offenbaren, so wäre seine Offenbarung (in sich) nicht von Ewigkeit. Der Rath müsste einen Anfang genommen haben und es müsste eine Ursache in Gott ge-

wesen sein, um welcher willen er sich berathschlagt hätte. Nun ist er selber (aber) das Einige und der Grund aller Dinge, das Auge aller Wesen und aus seiner Eigenschaft entsteht (die ewige) Natur und die (von Gott unterschiedene) Creatur. Was wollte er denn mit sich selber rathschlagen, so kein Feind (überhaupt Nichts) vor ihm ist, und er allein selber Alles ist: das Wollen, Können und Vermögen (Vollbringen, R.). Er ist das Auge alles Sehens und der Grund aller Wesen. Er will und thut in sich selber immerdar nur Ein Ding: er gebiert sich in Vater, Sohn und Geist, in die Weisheit seiner Offenbarung. Sonst will der einige ungründliche Gott in sich selber nichts, hat auch in sich selber um Mehreres (Anderes) keinen Rathschlag. Wollte er ein Mehreres in sich selber, so müsste er dem Wollen, solches zu vollbringen, nicht genug allmächtig sein. Was er von Ewigkeit her gewollt hat, das ist er selber (in seiner ewig vollendeten Wesenheit und seiner geschöpflichen Offenbarung).

Also ist auch von allen Dingen zu denken, welche aus dem ewigen unanfänglichen Grunde herrühren, dass ein jedes Ding, das aus dem ewigen Grunde ist, ein Ding (Wesen) in seiner eigenen Selbheit sei und auch ein eigener Wille, der nichts vor ihm hat, das ihn zerbrechen mag; er führe sich denn selber in eine fremde Fassung ein, welche dem ersten Grunde, daraus es entstanden ist (Gott), nicht ähnlich sieht; so (dann) ist es eine Abtrennung vom Ganzen. Wie uns denn vom gefallenen Engel (Teufel) und der Seele des Menschen zu verstehen ist, dass sich die Creatur hat vom ganzen Willen abgebrochen und in eine Eigenheit anderer Fassung — der göttlichen einigen Gebärung zuwider — eingeführt. Hätten sich nicht die Kräfte der einigen göttlichen Eigenschaft in Schiedlichkeit eingeführt, so wäre weder Engel noch andere Creatur worden etc. und wäre sich der unsichtbare Gott allein in der stillen wirkenden Weisheit in sich selber offenbar etc.

In der kurzen Beschreibung des Johannes C. 1: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort; dasselbe war im Anfang bei Gott: alle Dinge sind durch dasselbe gemacht und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist“, liegt der ganze Grund göttlicher und natürlicher Offenbarung, im Wesen aller Wesen. Denn „im Anfang“ heisst allhier: Der ewige Anfang im Willen des Ungrundes zum Grunde als zur göttlichen Fassung, da sich der Wille in's Centrum zu einem Grunde fasset als zum Wesen Gottes und sich einführt in Kraft und aus der Kraft eingehet in den Geist und im Geiste sich modelt in Empfindlichkeit der Kräfte etc.

Wir sollen zwischen Gott und Natur zu unterscheiden wissen und also auch nicht den h. Geist einen Teufel heissen, wie die gefangene Vernunft (der Prädestinatianer) thut, welche sagt: Gott will (auch) das Böse. Denn aller böse Wille ist ein Teufel als nämlich ein Wille zur Eigenheit; ein abtrünniger vom ganzen Wesen und eine Phantasei.

Das hier über Böhme's Lehren Mitgetheilte ist den vier ersten der Vorlesungen Baader's vom Jahre 1829 entnommen. Von der fünften bis zu der einunddreissigsten Vorlesung müssen wir uns mit viel sparsameren Mittheilungen und zum Theil sogar mit der Angabe der Summarien der einzelnen Vorlesungen begnügen. So heben wir gleich von der fünften Vorlesung nur hervor, dass sie die drei Momente der göttlichen Selbstmanifestation so wie der (normalen) geschöpflichen Manifestation entwickelt und die Angst als Radical des Lebens, die zornliche Kraft als Radical der Liebeskraft nach Böhme nachweist. Der Inhalt der sechsten Vorlesung ist in den Worten zusammengefasst:

„Die Sonne vereint Gestirn und Erde. Das normale Leben entspringt aus Ueberwindung des Widerspruches. Ueberwundener Schmerz ist Lust, besiegte Finsterniss Licht. Nur das Universale kann das Einzelne speisen.“ Die folgenden Summarien bezeichnen wir kurz mit: 7. Vorlesung: „Liebe ist Wechselprocess von Geben und Empfangen. Die sieben Gestalten der Natur als Momente der Lebensoffenbarung. Das Feuer ist die Mitte zwischen dem ersten negativen und dem zweiten positiven Ternar. Das Leben hat die Wurzel unter, die Krone über sich.“ 8. Vorl.: „Die göttliche Weisheit wird nur vollendet durch Schlichtung des Streites der Natur.“ 9. Vorl.: „Der Geist in seiner Selbstgestaltung stellt die göttliche Androgyne dar. Vermählung der drei Gestalten des ersten Ternars mit den drei Gestalten des zweiten Ternars. Die Schöpfung Abbild Gottes.“ 10. Vorl.: „Keine Offenbarung, sei sie immanente und Selbst-Formation oder emanente und Formation eines Andern, geschieht oder vollendet sich unmittelbar, und diese Vollendung ist immer nur das Werk einer Vermittelung. Möglichkeit einer negativen Vermittelung, einer lösbaren und einer unlösbaren.“ 11. Vorl.: „Der Process des Lebens ist Kreislauf. Wie der Genitus den Genitor, so setzt dieser jenen voraus, Identität des Auges und des Lichtes, des Ohres und des Wortes, des Fühlenden und des Gefühlten, des Wissenden und des Gewussten.“ 12. Vorl.: „Begriff des Urgeistes. Der Urgeist ist potentia und actu zugleich. Die Stufenreihe der Dinge ist: Gott, Geist, Natur. Relation der Zeit zur Ewigkeit, des Raumes zur Allgegenwart.“ 13. Vorl.:

„Das Licht erzeugende Feuer und das Grimmfeuer. Unterschied des Gebärens und des Schaffens. Doppelter Begriff der Finsterniss. Unterschied und Einheit der Lust und der Begierde. Die drei ersten Gestalten der ewigen Natur.“ 14. Vorl.: „Das Feuer als die vierte Naturgestalt und die drei Gestalten des zweiten Ternars.“ 15. Vorl.: „Bedeutung der Sinne für den Geist. Verhältniss der sieben Naturgestalten zu den fünf Sinnen. Unterschied der geistigen Sinne von den thierischen. Die Hölle muss der Lichterzeugung des Himmels dienen.“ 16. Vorl.: „Das Organische entspringt nicht aus der Zusammensetzung des Unorganischen (der vorausgesetzten Atome). Die Physik muss mit dem Organischen, mit den Sinnen, anfangen.“ 17. Vorl.: „Die sieben Naturgestalten. Das Höhere befasst das Niedere. Die drei Geburtsstufen des geistigen Lebens. Verhältniss des einen Elementes zu den vier Elementen. Recapitulation der sieben Naturgestalten.“ 18. Vorl.: „Process der Subjekt-Objektivirung. Viergestaltigkeit der Elemente. Die Materie in Folge einer Selbsterhebung geistiger Wesen entstanden.“ 19. Vorl.: „Der Geist ist Mitte eines Inneren und eines Aeusseren. Die Creaturen sind Bilder von den sieben Kräften Gottes. Die Art und Weise der Schöpfung ist uns Geheimniss.“ 20. Vorl.: „Böhme's Lehre von den drei Principien: dem Naturprincip, dem Lichtprincip und dem Princip des Irdischen.“ 21. Vorl.: „Von der Hierarchie der geschaffenen Engel. Primitive und secundäre Welt nicht räumlich aussereinander.“ 22. Vorl.: „Verhältniss des Ewigen zum Zeitlichen. Unaufheblichkeit der Einheit des göttlichen Wesens und dessen Unvermischbarkeit mit dem geschöpflichen. 23. Vorl.: „Der Begriff des Geistes ist der Begriff des sich in sich selbst spiegelnden Wesens. Der Geist soll sich in Gott, die Natur sich im Geiste spiegeln.“ 24. Vorl.: „Die Demuth vor Gott ist die Bedingung der vollendenden Leibwendung. Durch die Schöpfung ist kein Neues, d. h. nichts, was nicht schon ideell in Gott gewesen wäre, entstanden, und doch ist Gott nicht die Welt und die Welt nicht Gott und nicht der Leib Gottes.“ 25. Vorl.: „Verhältniss des Potentiellen und des Aktuellen. Bedeutung der Imagination und der Begierde. Leben ist Wille des Innern und des Aeussern, des Anfangs und des Endes. Verhältniss des Verstandes zur Vernunft.“ 26. Vorl.: „Alle Sünde ist selbstische Kunst und faustische Selbstüberhebung. Theilnahme der Natur an der positiven wie an der negativen Vermittelung des Geistes. Bedeutung der Sonne und des Menschen.“ 27. Vorl.: „Bedeutung der irdischen Schöpfung und der sechs Schöpfungstage. Der Mensch als Repräsentant Gottes. Sein Fall machte den Auftritt des Gott-

menschen nothwendig.“ 28. Vorl.: „Der Wille des Ungrundes fasst sich in Freiheit und Natur zugleich. Das in sich begründete Sein ist auch nach Aussen begründend, das in sich Entgründete auch nach Aussen entgründend.“ 29. Vorl.: „Zusammenhang Schelling's mit Spinoza. Hegel's Fortschritt über Schelling hinaus in der Lehre vom Geiste. Richtiger Begriff des Geistes. Dreifache Immanenz der Dinge in Gott.“ 30. Vorl.: „Bedeutung der siebenten Naturgestalt. Grundidee der Alchymie. Ursprung und Wesen der Metalle. Das Materielle ist mehr oder minder von der Sonne gehemmtes Gift.“ 31. Vorl.: „Der Vernunftbegriff erfordert die Identität des Progresses und des Regresses. Nothwendigkeit der Anerkennung einer höheren Zahlenwissenschaft. Bedeutung der Dekadik.“

Mussten die betrachteten ein und dreissig Vorlesungen über J. Böhme vom Jahre 1829 vor deren Vortrag in der Hauptsache schriftlich entworfen gewesen sein, so tragen die folgenden achtzehn Vorlesungen über Böhme's Mysterium magnum vom Jahre 1833 und die zwölf Vorlesungen über Böhme's Theologumena und Philosopheme (im III. Bande der S. Werke) das Gepräge einer sorgfältigen Durchbildung und schriftlichen Entwerfung in noch höherem Grade an sich. Die Wissenschaftlichkeit der Darstellung ist hier so gross, dass sie sich in dieser Beziehung mit den klarsten Darstellungen namhafter Philosophen messen kann. Der Uebelstand, dass Baader, anstatt eine einige grosse und umfassende Gesammtdarstellung seiner Lehre zu geben, in vielen seiner grössern und kleinern Schriften immer dasselbe Thema, wenn auch meist in anderer Weise, zum Theil in neuen Bezügen und Wendungen, behandelt, fällt ihm hier nicht zur Last, da er an den Inhalt der erläuterten Schriften Böhme's gebunden war, die in der Hauptsache das gleiche Thema zum Gegenstand hatten. Aber nur die ungerechteste Parteilichkeit könnte verkennen, dass Baader die Ideen Böhme's zu strengerer, begrifflicher Wissenschaftlichkeit durchgebildet und in weit helleres Licht gestellt hat, als der der Schule und höheren Bildung ermangelnde Böhme es in seinen halb ekstatischen, halb nachhaltigem Selbst-Denken entsprungenen genialen, nicht selten aber auch phantastischen Effulgurationen vermocht hatte.

Auch zu diesen achtzehn wie zu den andern zwölf Vorlesungen hat der Herausgeber dieses Bandes, Prof. Dr. Julius Hamberger, Inhaltsangaben (Summarien) hinzugefügt, wie sie genauer und zutreffender wohl nicht gegeben werden konnten. Aber wir können uns mit der Wiedergabe derselben nicht begnügen, sondern finden uns gedrungen, Textstellen, wenn auch in nothgedrungen strenger Auswahl, von besonderer Wichtigkeit auszuheben.

Nachdem Baader in der ersten dieser achtzehn Vorlesungen, die bezüglich einer Reihe von Grundlehren die laufende philosophische Literatur an innerem Wahrheitsgehalt überragen, von dem Verfall des Christenthums und der Gegenwirkung Böhme's gesprochen hat, behauptet er, es sei den Böhme'schen Schriften ergangen wie dem Samen von Wasserpflanzen, der erst im Zeitstrom untergehe, bis er endlich, nachdem er tief genug gewurzelt habe, unerwartet seine Blüthen wieder über dem Wasserspiegel erhebe. Seit Leibniz, fährt Baader fort, haben alle namhaften deutschen Philosophen mit Ausnahme von Kant, welcher sich bekanntlich ganz höflich alles Eingehen in die Gegenstände selbst verbat, von J. Böhme das Eine oder das Andere entnommen, theils ohne ihn zu nennen, theils vornehm gegen ihn thuend; aber im eigentlichen Sinne hat ihn, meines Wissens, keiner ganz verstanden. Eine vieljährige und vertraute Bekanntschaft mit dem Philosophus Teutonicus hat mir indess die Ueberzeugung verschafft, dass man schlechterdings die Theologumena und Philosophemata dieses Forschers genau kennen und prüfen muss, um der wirklich in's Stocken gerathenen Theologie und Philosophie unserer Zeit eine lebendigere Bewegung zu verschaffen. Nicht etwa, dass man darum ein Schüler dieses grossen Denkers, im engern Sinne dieses Wortes, würde, ein Böhmist, denn J. Böhme stiftete keine Schule und wollte keine stiften. Auch war J. Böhme kein Sektirer oder Separatist, und wenn er gleich es an Invektiven gegen die Kirche nicht mangeln liess, so machte er doch dem Protestantismus (Lutheranismus) wie dem Calvinismus vielleicht noch tiefere Vorwürfe. Die zweite Vorlesung beginnt Baader mit der Feststellung des Begriffs von Gott in folgender Weise: „J. Böhme fängt seine Philosophie mit nichts Geringerem an, als womit alle Philosophieen anfangen sollten, nämlich mit dem Versuch, den Begriff des absoluten Seins oder Gottes zu construiren. Er fasst aber Gott nicht als abstraktes Sein, als Sein in potentia, welches sich erst, sei es durch die selbstlose, sei es durch die selbstische Creatur, ins Dasein führt, sondern er fasst das göttliche Sein sofort als Dasein und hält hiemit seinen Begriff des lebendigen Gottes sowohl von aller Infektion der Zeit, der Nichtsimultaneität, frei, als auch von aller Vermengung und gleichsam Verunreinigung oder Verunheiligung mit dem Geschöpfe (allem Geschaffenen). Der Begriff des Göttlichen fiel schon den ältesten Völkern mit jenem des Sichselbstgenügenden, Absolutimmanenten zusammen, und diesen Begriff der Immanenz hat Spinoza richtig in seinem Begriff der Substanz gefasst, wenngleich er jenen der Dependenz des Geschöpfes mit ihm nicht

vereinen konnte, wesshalb er das Geschöpf (dass es Geschaffenes gebe) leugnete, dasselbe als Modus, Transiens Gottes betrachtend. Jene Philosophen zerstören also den Begriff Gottes, welche Gott in seinem Dasein vom Geschöpfe (dem, was mit Recht Geschaffenes genannt wird), wie immer, abhängig erklären. Allein ein Gott, der sich durch das Geschöpf (das Geschaffene, den Inbegriff des Endlichen) erst fertig zu machen hätte, dem würde es an Selbstgenugsamkeit gebrechen und anstatt von dem Reichthum, dem Ueberfluss seines Seins dem Geschöpfe zu geben, würde er seine Vollendtheit von demselben zu erwarten haben.*)

Ein Progress, der nicht zugleich ein Regress ist, ein Regress, der nicht zugleich Progress, ein Werden und Entwerden, ein Verändern, das nicht zugleich ein Sein und ein Bleiben ist, so wie umgekehrt, ist nur eine abstrakte, unwahre Vorstellung. Nun ist aber der zeitliche Process ein regressloser, somit begriffloser Progress und ihn auf Gott übertragen, Gott mit einer Geschichte afficiren, heisst Gott leugnen. Kant hatte daher Recht, der Zeit keine objektive Existenz zuzugeben und sie nur als eine subjektive Auffassungsweise des Ewigdaseienden, im Grunde als eine besondere Erscheinungsweise desselben, zu fassen. Unter andern Philosophen

*) Werfen wir noch einen Blick auf die Kabbala, aus welcher denn doch der Grundgedanke der Einen und alleinigen Substanz Spinoza's stammt, so haben wir schon vernommen, dass Baader eine ursprüngliche, unverdorbene — will sagen den heiligen Schriften der Hebräer als streng m o n o t h e i s t i s c h e n nicht wiedersprechende Kabbala von einer späteren verdorbenen — „adulterirten" unterscheidet. Dabei setzt B. offenbar voraus, dass die älteste Kabbala, wenn sie auch nicht bis Moses oder gar noch weiter zurückgeführt werden kann, doch älter als das Christenthum sein muss. Irgendwann, sei es vor, sei es nach Christus, gestaltete sich die Kabbala, die strenge Lehre der h. Schrift verlassend, ihr bewusst oder unbewusst widersprechend, zu einem Halbpantheismus oder Persönlichkeits-Pantheismus, von dem man glauben sollte, dass Spinoza ihn als solchen erkannt haben müsste. Diess würde nicht ausschliessen, dass Spinoza den Persönlichkeits-Pantheismus verworfen und zum gemeinen Pantheismus übergegangen wäre. Diese Auffassung hat sich seit und durch Jacobi sehr verbreitet und auch Baader hat sie angenommen. Gleichwohl fehlt es nicht in Spinoza's Schriften an Aeusserungen, die auf eine andere Auslegung führen konnten und geführt haben, wenn auch nicht bezüglich der Leugnung der Willensfreiheit und der individuellen Unsterblichkeit, so doch in Betreff der Gotteslehre. Diese andere persönlichkeitspantheistische, nicht wie behauptet wird, eigentlich theistische Auffassung ist schon früher von mehreren Philosophen vertheidigt, neuerlich aber am Beachtenswerthesten durchgeführt worden in der von der Universität Königsberg gekrönten Preisschrift: Die Grundzüge der Erkenntnisstheorie und Metaphysik Spinoza's dargestellt, erläutert und gewürdigt von Dr. Georg Busolt, Berlin, Mittler und Sohn, 1875.

verwechselte auch Newton das Unendliche als Infinitum mit dem Unbestimmten als Indefinitum und es fiel ihm und seinen Nachfolgern nicht ein, dass mit einer geradlinigen Bewegung die Frage nach dem Anfang und Ende derselben nicht gelöst wird. Die Kreisbewegung ist allein immanente Bewegung, weil in ihr Anfang und Ende in sich selber fallen und als anfangs- wie endlose die göttliche Bewegung.

Wenn man eine Kreisbewegung anerkennt und darstellt, so will man sie nicht in dem Sinne construiren, als ob man damit ihr Anfangen und Enden behaupten und erklären wollte. Diess wäre so verkehrt, als wenn man Gott aus Etwas, das nicht Gott wäre, hervorgehen, ihn also auch in Etwas, was nicht Gott wäre, über- oder untergehen lassen wollte. Vielmehr kann man (nach schon Dargelegtem) dem Etwas, dem Sein — als aktuosem Dasein — nicht ein blosses Nichts, ein Können oder Vermögen zu sein oder einen indifferenten Willen zu sein oder nicht zu sein vorsetzen. Denn das Nichts, einmal gesetzt, bleibt Nichts: ex nihilo nil fit. Was nur in potentia und nicht zugleich actu ist, das ist auch nicht wahrhaft; sowie das, was wirklich und nicht zugleich Vermögen ist, gleichfalls nicht ist. Nur in dem zeitlichen, unwahren Dasein lösen Vermögen und Wirklichkeit sich einander ab, nicht aber im ewigen Dasein, in welchem die Wirkung das Vermögen setzt, sowie das Vermögen die Wirkung, und wo also gilt: la force se nourrit par l'action, oder: vis nutrimentum capit in actione.

In diesem Sinne sagten die alten Theologen, dass Gott zugleich actus purissimus und substantia perfectissima sei.

Das Wort Existenz drückt schon eine simultane Innerlichkeit und Aeusserlichkeit, ein simultanes Gewirktwerden und Wirken aus, welches im Absoluten nur immanent, in Bezug auf sich selbst, gefasst werden kann. Böhme's grosses Verdienst ist, dass er die Innerlichkeit und Aeusserlichkeit Gottes wirklich immanent fasst und nicht unter der Aeusserlichkeit des göttlichen Seins sofort das geschöpfliche Sein begreift, gleich den Pantheisten, welchen Gott, sobald er ein wirklich Seiender sein soll oder will, sofort aus sich in die Creatur heraustritt oder herausfällt. Der Gott dieser Philosophen ist ein Centaur oder Zwitterwesen, bestehend aus einem Centrum, welches göttlich und einer Peripherie, welche geschöpflich oder ungöttlich ist. Wie nach dieser Auffassung Gott ohne Hülfe der Creatur zu keinem vollständigen genügenden Sein kommen kann, so wird hiemit auch die Selbheit der Creatur in Bezug auf Gott geleugnet und folglich seine Freiheit.

Die dritte Vorlesung knüpft an den Gedanken an, dass Sich — in die Existenz — Führen gleichbedeutend mit Sichformiren

oder Formation-Geben ist und dass also Sein und Gestaltetsein identisch ist, daher denn ein gestaltloses Sein keines ist. Forma und Formatum beziehen sich auf einander durch den Formans, welcher der Geist ist.

Wenn Hegel und Schelling von einem Aussich- und Zusichkommen Gottes als Geist sprechen, durch ein sich zur (endlichen) Natur Entäussern und Wiederaufheben desselben, so hat J. Böhme lange zuvor das Absolute als Ensoph der Hebräer oder im Momente seines unwesentlichen und esoterischen Seins gefasst, sich ewig in's Wesen oder in die Formation damit sich führend vorgestellt, dass in ihm das (ewige) Naturleben vor sich und aus sich gewandt steht, hiemit aber das Geistleben hinein und in sich gewandt. Die Art und Weise aber, wie J. Böhme den ewigen Urstand des ewigen Naturprincips in Gott fasst, so wie die Funktion, die er dem Naturprincip als der Selbstmanifestation, Wesentlichwerdung oder Sensibilisation Gottes als Geistes dienend anweist, unterscheidet ihn so sehr von allen Naturalisten und Pantheisten, dass die gegen Böhme erhobene Beschuldigung des Naturalismus und Pantheismus nur die Unkenntniss der Ankläger mit seinen Schriften beweist. Da nach J. Böhme die Creatur unmittelbar aus der Natur durch Erweckung der Aktuosirung hervorgeht, so kann von der Natur als von einem Besonderen nur mit dem Hervorgang der Creatur und nur in Bezug auf diese die Rede sein, nicht aber in Bezug auf Gott. Hiemit wehrt also Böhme alle Einwesigkeit des Geschöpfs mit dem Schöpfer, d. h. den sonst und ohne seinen Begriff der Natur unvermeidlichen Zusammenfall beider, die pantheistische und naturalistische Confusion beider ab. J. Böhme's System ist aber ebenso von allem Dualismus, nämlich des Geistes und der Natur, in Bezug auf Gott frei, weil er Gott als absolut naturfreien Geist darstellt, als den unendlichen Geist, der das Naturprincip absolut in sich aufgehoben hat und es beherrscht. Dualistisch dagegen sind alle Systeme, welche das Princip der Natur entweder ausser, d. h. neben Gott setzen, oder welche Gott aus Geist und Natur zusammengesetzt sich vorstellen, wie etwa den irdischen aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen. Indem Böhme zeigt, wie die ewige Sichinswesenführung und zugleich Selbsterleuchtung und Selbstbeleuchtung Gottes durch jenes Aussichgewandtsein seiner ewigen Natur sowie durch das hiemit nur allein effektive Insichgewandtsein seiner selbst als Geistes ewig geschieht und besteht, so zeigt er auch, dass nur in der möglichen Abnormität dieser beiden Richtungen in der Creatur deren Verderbtheit bestehen kann, wenn nämlich das Naturleben in der letzteren selbstisch in sich ge-

wandt und zu sich gekehrt, der Geist somit aus sich gewandt steht, folglich die Creatur in diesen beiden Richtungen dem Leben in Gott widerspricht und sich auf eine dem ewigen Geburtsrechte des Lebens widerstreitende Weise zu gebären, Dasein zu gewinnen, wenngleich tentalisch, anstrebt. Böhme's Philosophie überfliegt weder das Leben oder den Lebensprocess, noch hält sie sich unter demselben, sondern bleibt in ihm als in der Mitte, so dass man sein System ein biologisches nennen könnte, wenn man dieses Wort in seiner höchsten Bedeutung nähme.

Die vierte Vorlesung untersucht den Ursprung des Bösen. „Wenn Gott Alles gut geschaffen hat, aber das Geschaffene nicht gut, d. i. böse geworden oder verdorben ist, eine Verderbtheit, welche nur von der selbstischen intelligenten Creatur ausgehen und der selblosen sich mittheilen konnte, sowohl vermöge der Subordination der letzteren unter die erstere, als vermöge ihres solidären Verbandes in Bezug auf ihre beiderseitige Integrität, so sollte man meinen, dass die Menschen von jeher wenigstens verständig genug hätten sein können und sollen, um jenen Ausdruck des Gutgeschaffenseins nicht anders zu nehmen, als man ihn nimmt, wenn man sagt, dass ein Hausvater oder ein Regent sein Hauswesen oder sein Regiment zwar gut eingerichtet hat, indem er jedem Glied desselben als Funktionär's seine bestimmte Funktion angewiesen, dass aber der Verfall oder die Verderbtheit dieser Oekonomie sofort eintreten wird und muss, sobald ein Glied oder mehrere Glieder derselben die ihnen angewiesene Funktion unterlassen. Man sollte meinen, dass die Menschen so klug hätten sein können, den Ursprung solcher eingetretener Verderbtheit nicht anderswo als in diesen Gliedern als Funktionär's selber zu suchen und zwar in diesen als selbstischer, anstatt den Ursprung des Bösen, wie seit Jahrtausenden, entweder Gott als Schöpfer selber zur Last zu schreiben, oder einem zweiten, ausser und Gott seienden, obwohl gleichfalls schöpferischen Urwesen, oder wenigstens einem Demiurgos, oder auch, dass sie den Anfang des Bösen in die selblose Natur und Creatur verlegen, oder endlich, dass sie, wie die Meisten unserer Neologen seit einiger Zeit, sich die Lösung des Problems mit der gänzlichen Leugnung dieser Verderbtheit sowohl in den intelligenten als in den selblosen Creaturen bequem machen, indem sie dieselbe als constitutiv und also als unverbesserlich erklären. Nur Unverstand ist die noch immer gehörte Behauptung, dass die Lehre von einem Teufel, den das alte und das neue Testament und Christus selbst als eine böse gewordene creatürliche Intelligenz bekannten, doch nichts Anderes als jener alte persische Dualismus

von zwei schöpferischen Principien gewesen sei, den die Juden aus der babylonischen Gefangenschaft nach Hause gebracht hätten, während doch entscheidend dagegen spricht, dass aller dämonische Cultus, welchem die Annahme der Unerschaffenheit des Teufels, folglich die Anfangslosigkeit der Teufelei, zu Grunde liegt, den Juden von ihren Lehrern, den Propheten, als Wahnsinn und Verbrechen vorgeworfen wurde.*) Dieser gnostisch-manichäische Irrthum ist älter als man glaubt, hat sich durch die christlichen Zeiten hingezogen und besteht noch immer fort. Der gute und ewige Gott konnte sein Geschöpf nicht zur Verderblichkeit, noch weniger zum ewigen Verderben schaffen. So wie darum der Mensch geschaffen war, wurde ihm sofort das Vermögen, die Macht, dargeboten, Gottes Kind zu werden, sich als Gottes Bild zu fixiren, sich unauflöslich mit Gott zu verbinden, um in seinem Vollsein ewig vor Gott bestehen zu können. Diese Macht, dieses Vermögen, wurde dem freigelassenen Menschen frei angeboten als Gabe und Gnade und dieselbe vom Menschen nicht angenommene, somit von ihm verwirkte Gabe ist es, die uns Christus wieder gewann und erbeutete. Es ist nun aber ebenso thöricht, von Gott zu verlangen, dass er uns diese erste Gabe zwar anbieten, zugleich aber das freie Nehmen derselben uns erlassen, sie uns folglich ohne unser Wissen und unsern Willen aufnöthigen sollte, womit sie ja eben aufhören würde, eine Gabe zu sein, als es thöricht ist, zu behaupten, dass es mit dem Verdienste Christi, als mit jener neuerdings dargebotenen Gabe, dem Vermögen, Gottes Kind zu werden, sich anders verhalte. Wie denn Mehrere diese Lehre vom Verdienste so weit trieben, dass sie dieselbe nicht bloss für eine Arznei ausgaben, die wir nicht bereiten könnten, sondern auch behaupteten, dass Christus selbst sie für uns einnehmen und für uns an unserer Statt das nöthige Regime beobachten sollte.

In der fünften Vorlesung zeigt J. Böhme, dass das Creaturleben in seiner Wurzel als im eigentlichen Naturprincip und gleichsam in der Enge zwar entsteht, aber im Normalzustand seiner Wurzel enthoben, dieselbe beherrschend, in der Weite, in Licht und Luft besteht und bestehen soll, ohne darum von der Wurzel als gleichsam dem Docht der Flamme sich loszureissen. Er zeigt aber auch, dass die Creatur ihr Kronenleben nicht aus dem Eigenen zu gewinnen und zu erhalten vermag, sondern dass sie hiezu einer

*) Man vergleiche: Baader's Werke XIII, 177. Anmerk.: Wo die Nachweisungen aus Jesaias, Jeremias, Hesekiel, Daniel, Hosea, Micha, Habakuk gegeben sind.

Hülfe von Oben bedarf, die sie aber nur unter der Bedingung erlangt, dass sie sich gegen den Geber, gegen den Liebhaber und Hülfebringer, gegen Gott in Demuth erhält, welcher Gott nicht dem Hochfahrenden, sondern dem sich gegen ihn Vertiefenden gibt. Dieses Empfangen nennt Böhme Speisung mit dem doppelten Zweck und Erfolg, einmal, dass das Kronenleben der Creatur hiemit einen höheren, der Wurzel unfasslichen, insofern supranaturalen Bestand, Stellung und Gestaltung erhält und dann, dass hiemit der Wurzel jener Saft zugeführt wird, welcher, als der Thau oder Regen des Himmels, dessen Leben als Naturleben normal als Pflanzliches, d. h. als Selbloses und für sich Willenloses erhält. Sowie nämlich dieses Erhobensein des geistigen Kronenlebens der Creatur und mit ihm das Herabsteigen jenes Saftes aufhört, so fällt das Kronenleben in seine Wurzel zurück und nun erst entsteht jene Zwietracht, jener Dualismus zwischen dem gefangenen Geistleben und dem dasselbe gefangen haltenden Naturleben, welches letztere jetzt gegen seine Bestimmung zu einer falschen Selbheit und Begeistung reactionirt und entzündet wird.

Die Verderbtheit und Zwieträchtigkeit des Lebens kann also nur in der Nichtconcretheit, Nichteinträchtigkeit seiner beiden Elemente gesucht werden, daher denn diese Verderbtheit jedesmal nach zwei Richtungen zugleich sich kund geben muss, nach der einen nämlich als ein Feuerauskommen, Verbrennen, nach der andern als ein Erlöschen des organischen Brennens, als ein Ersaufen oder Wasserauskommen.

Unsere Naturphilosophen aber leiden an dem Fundamentalirrthum, diese morbose Zwietracht für die ursprüngliche und constitutive Polarität selber zu nehmen, während doch das der Philosophie aufgegebene Problem vielmehr jenes ist, den Urstand und das Aufgekommensein eines solchen Widerstreites zu erklären, sowie die Art und Weise seiner Lösung und Löschung anzugeben.

Die sechste Vorlesung führt den Gedanken durch, dass das Geistes- oder Kronenleben der Creatur seiner Natur als seinem Wurzelleben enthoben, naturfrei wird und bleibt d a d u r c h, dass dasselbe eine der Natur unfassliche, somit geistige Gestaltung erhält und dass diese eben das ist, was einerseits die Creatur sowohl zu Gott erhebt, als sie andererseits unter Gott gehalten bleibt. Ihr nach Gottes Bild Gestaltetsein hält sie also über ihrer Natur als Wurzel und zugleich unter ihrem Gott. Die Creatur konnte von ihrem Urstand her die Verwandtschaft, Gemeinschaft mit Gott durch Vermählung mit der göttlichen Idee gewinnen, welche androgyn ist, und wenn sie dieselbe aus Schuld verlor, sie durch Christus

wiedererlangen. Das Problem, den freien Bestand des geistigen Naturlebens zwischen und über ihrem Naturleben und unter Gottes Leben durch Vermittlung der Idee zu erklären, hatte Platon bereits zu lösen versucht; die Lösung aber dieses Problems hat zuerst J. Böhme gegeben, weil er den Aufschluss über die Idee durch die christliche Religion zu Hilfe nahm. J. Böhme verdient darum auszeichnungsweise den Namen eines Philosophen, weil seine Philosophie von der Liebe der göttlichen Weisheit (Sophia, Idea) ausgeht, auf sie zurückweist und in ihr lebt.

Die siebente Vorlesung gibt in einer zum Theil andern Ausdrucksweise als in früheren Fassungen eine Darstellung der Momente der immanenten Lebensprocesses der Gottheit nach J. Böhme im Unterschiede aller pantheistischen und halbpantheistischen Expositionen. Die achte Vorlesung zeigt, dass die gerügte in Pantheismus sich verlierende Abirrung, nach welcher Gott nur unter der Bedingung des Schaffens für real anerkannt und das Geschöpf mit Gott — dem Schöpfer — als consubstantiell erklärt wird, dem Keime nach bereits bei Tertullian, Origenes und andern Kirchenlehrern sich finde, am bestimmtesten aber von Spinoza ausgesprochen, von Hegel aber ganz in Tertullian's Sinn erneuert worden sei. Schelling wurde hier von Baader übergangen, aber sogleich hinzugefügt: „Ebenso wird in einer neuen Auflage der Naturphilosophie (in der spätern Philosophie Schelling's) der esoterische Gott, der Ensoph, zwar als dreifacher Geist gefasst, welcher jedoch als Tautousie noch unwesentlicher Geist ist, folglich mehr die Figur eines Geistes als ein leibhafter Geist, und welcher, um als entwickelte Trinität zur Homousie zu gelangen, gemäss dieser eigentlich neu modificirten sabellianischen Vorstellung, erst den ganzen Weltprocess, die Geschichte, durchzugehen und durchzumachen und nur erst mit dem Ablauf derselben zu gewärtigen hat, in sich selber zur Ruhe zu kommen, mit und in sich selber fertig zu werden. Zuletzt geht hier Baader noch auf Fr. Daumer's phantastische Gottes- und Weltconstruktion ein, welche er mit Recht als aus einem (crassen) Missverständniss des Böhme'schen Begriffs vom Centrum naturae hervorgegangen bezeichnet, worauf aber näher einzugehen sicherlich der Mühe nicht lohnt, da hier die Wissenschaftlichkeit der Phantastik offenbar das Feld räumt. Die Voraussetzung, dass Gott aus Noth und Bedürfniss und nicht aus Liebe die Welt geschaffen habe, wird auch hier wie anderwärts in den stärksten Ausdrücken verworfen. Daraus wird in der neunten Vorlesung consequent gefolgert, dass Gott als solcher nicht ein wesenloser (naturloser) Geist, sondern ein seine ewige Natur

beherrschende und ihrer mächtige Geist sei. Der lebendige Gott muss wesentlich, auch ohne allen Bezug auf creatürliche Wesenheit, er muss wirklich und daseiend ohne allen Bezug auf creatürliche Wirklichkeit, folglich wirksam und wirkend ohne allen Bezug auf sein schaffendes Wirken sein. Anstatt einzusehen, dass der wahrhaftige, lebendige und vollendete Geist alles hat und ist, was der Leib hat und ist und dessen Natur, Wesen und Kräfte nur auf höhere Weise in sich befasst, hat man sich einen Geist eingebildet, der nichts von allem dem hat und ist, was der Leib oder die Natur hat. Man hat daher auch nicht eingesehen, dass der leibfreie Geist alle Sinnenkräfte des Leibes in ihrer höchsten Freiheit, Concentration und Einheit besitzt und dass es folglich eine unsinnige Lehre ist, wenn man mit den Rationalisten von einem unsinnlichen Geist als einem sinnenlosen spricht und folglich die von der irdischen Materialisation freie, hiemit aber integrirte Sinnlichkeit und Sinnigkeit dem Geiste abspricht. Seit Cerinthus, gegen den der Apostel Johannes schrieb, hat sich, obgleich Paulus von einem vergeistigten Leibe sprach, der schlechte, gespenstige Spiritualismus im Christenthum nur immer breiter gemacht und bei unsern dermaligen Rationalisten etc. seine breiteste Breite und grösste Verflachung erreicht. Unter den protestantischen Theologen hat sich nur zuletzt am Ende des vergangenen Jahrhunderts der verständige Oetinger gegen den Cerinthianismus und Rationalismus mit Nachdruck erklärt. Dieser Rationalismus muss, wenn er bleibt, der ächten Poesie nicht minder als der Religion in jedem Volke den Garaus machen, weil doch Poesie wie Religion nichts wollen, als den Menschen von dem Prosaismus, von der Noth und Dürftigkeit und von der Zwietracht des Zeitlebens befreien, ihm die Aussicht sowie den Eingang und die Ergreifbarkeit eines andern Lebens und Seins öffnend, eines Lebens und Seins, in welchem der Geist als Uebernatur und naturfrei von der Natur als seinem Leibe weder getrennt und abgeschieden sich befindet, noch von ihm verschlungen und begraben, noch mit ihm in Conflikt seiend oder eine Composition mit ihm machend, sondern in welchem Leben derselbe wahrhaft frei sich zwar über den Leib erhebt, aber nicht um ihn — wie Hegel will, fallen zu lassen, sondern im Gegentheil, um ihn zu sich zu erheben, wie die Schrift sagt, zu verklären etc.

Aus der zehnten Vorlesung heben wir nur die Opposition gegen den Leibnizischen Begriff der Einfachheit der Monade hervor. „Wo kein motus intestinus bemerkt wird und keinen Bezug zu der Mitte zeigt, da erkennt man auch kein Leben. Denn der Begriff des Lebens schliesst jenen der vita propria seiner Glieder

als einer Ineinanderbefasstheit mehrerer Aktionsquellen oder Centra in einem gemeinsamen Centrum in sich und zwar so, dass das Leben um so lebendiger sich zeigt und die Monas gleichsam um so mehr eine solche ist, je reicher ihr Inhalt oder die Myrias ist, die sie in ihrer Einheit unterschieden, weder confundirt noch componirt, in sich schliesst, als dieser Myrias compos (mächtig) sich zeigend. Man kann sich kein Lebendiges ohne Inhalt, ohne Innerlichkeit, d. h. ohne Intensität und ohne Ineinandersein eines Vielen denken. Ist doch schon die Idee weder ein Leeres, noch ein Componirtes, neben und aussereinander Gestelltes, sondern eine in der Centralität oder Intensität bestehende Form und also Forme-Principe etc. Die eilfte Vorlesung geben wir nur im Auszug, d. h. in der kurzen Inhaltsangabe des Specialherausgebers. „Die vita propria der einzelnen Organe (des Lebendigen) kann nicht in der stillen Einheit als solcher, sondern nur ausser dieser entstehen, soll aber dann in die Einheit auch wieder aufgenommen werden. In dem Moment ihres Entstandenseins erscheinen diese Kräfte in dem Conflikte um ihre Selbheit und darum noch unleiblich; zur Leiblichkeit, womit der Process sich vollendet, gelangen sie erst vermöge der Ausführung in die Lichtform, behalten aber hiebei allerdings die einmal gewonnene vita propria.“

Auch die zwölfte Vorlesung geben wir, da sie kürzer und genauer nicht gegeben werden kann, in der Inhaltsangabe des Herausgebers. „Zur näheren Erläuterung des Verhaltens der besonderen Kräfte Gottes zu der Einheit des göttlichen Lebens dient die Vergleichung mit dem Verhalten des Geschöpfes zum Schöpfer. Beim ursprünglichen Hervorgehen aus dem Schöpfer gewinnt das Geschöpf eine Selbheit, die es mit Freiheit an den Schöpfer wieder zurückgeben und hiedurch erst seine wahrhafte Selbheit gewinnen soll. Hiezu ist für dasselbe allerdings eine Zeit in potentia, d. h. ein Moment des posse temporalis fieri anzunehmen, actuell aber ergibt sich ihr die Zeitlichkeit erst auf Unterlassung jener freien Ergebung an den Schöpfer, folglich durch ihre eigene Schuld. Der gnostische, auch bei Hegel, noch monströser bei Daumer vorkommende Irrthum, welchem zufolge das Naturprincip in Gott in ein anderes, numerisch von ihm verschiedenes Wesen übergehen soll, wird gerügt.“

Aus der dreizehnten Vorlesung heben wir das Unentbehrlichste aus: „Der Begriff der Wiedergeburt ist der Centralbegriff des Christenthums selber. Man darf die Wiedergeburt aber nicht als eine fortpflanzende Geburt nehmen, da die Schrift mit ihr nur die Vollendtheit der Lebensgeburt selber versteht, weil der Erzeugte

den Erzeuger vollendet. Nach früherer Nachweisung konnte die intelligente Creatur, also auch der Mensch, im ersten Momente seines Daseins nicht schon jene Vollendtheit erhalten, wohl aber erhält er die Aufgabe, dieselbe sich zu gewinnen zugleich mit der Gabe des hiezu nöthigen Vermögens. Verlor nun der Mensch durch Missbrauch dasselbe, so blieb ihm doch jene Aufgabe der Selbstvollendung als Gesetz oder Imperativ. Der Eintritt des Imperativs, des Gesetzes, ist also nicht das Erste, wie die Moralisten behaupten, sondern das Zweite. Die Forderung des moralischen Gesetzes an den Menschen ist die Forderung des Bildes Gottes an ihn.

Wohin ich meinen Willen, folgend oder lassend, projicire, da wird er Bild dessen, wo hinein ich ihn gebe; wo hinein ich meinen Willen aktiv setze, das signire ich mir als mein Bild. Erst der auf solche Weise Gestalt angenommen habende Wille heisst Geist und der Begriff des Geistes ist von dem der Gestalt oder des Gesichtes untrennbar, daher nach J. Böhme der Geist nie ohne Sehen oder Auge, das Sehen nie ohne Geist ist.“ Folgt die Erläuterung dessen nach Abbé Fourniéf.

Die vierzehnte Vorlesung wendet sich nach einer kurzen Erinnerung an vorgetragene Gedanken zu einer näheren Betrachtung der Imagination, Inbildung oder Einbildung als Hineinbildung, auf welche ihn die Idee des Total-Bildes Gottes im Menschen führt. Baader will wieder aus der Vergessenheit ziehen, was hierüber schon von Paracelsus und Böhme in's hellste Licht gesetzt worden sei. Ehe er weiter greift, bringt er auch hier das schon Gesagte in Erinnerung, dass der Wille der Hauch der Seele, somit etwas seiner Natur nach Ausgehendes, Sichsubtilisirendes, in ein Anderes Ein- und wieder in seinen Ursprung Zurückkehrendes, Circulirendes, der Odem, der Geist der Seele sei. „Aber nicht in der Seele, fährt Baader fort, in welcher der Wille urständet, heisst und ist er bereits Geist, sondern im Ausgang aus ihr und im Eingang in ein Anderes. Indem er aber in ein Anderes eingeht, nimmt er die Gestalt, das Bild desselben an. Der Begriff des Geistes ist also von jenem der Gestalt, des Bildes, des Gesichtes (Facies), Antlitzes untrennbar; ja der Geist selbst ist nur ein effektiv gewordenes, ein lebhaftes, verwirklichtes Gesicht, eine magische Vision actu. Wenn nun, wie auch schon bemerkt, kein Geist gestaltlos, blind, ohne Auge, ist, wie kein Sehen oder Auge ohne Geist, so muss man sich zuerst von jenem Missverständniss befreien, nach welchem man noch immer, wenn von der Gestaltniss des Geistes die Rede ist, diese Gestaltniss sich als eine äusserliche vorstellt, wie die eines

Leibes und nicht einsieht, dass man den Geist als bestimmte Gestaltniss, somit als bestimmtes Sehen, nicht von Aussen, sondern nur von Innen heraus sehen und begreifen kann. Die Geister greifen nach Paracelsus nicht von Aussen, sondern von Innen an, wenn sie solche gestalten oder bewegen. Wenn ich ein sehendes Auge nur von Aussen sehe, so sehe ich das Sehen dieses Auges nicht und um dieses Sehen zu sehen, muss ich in dasselbe als in den Geist des Auges eingehen.

Ebenso wenig werde ich inne, wie einem Andern zu Muthe ist, wenn ich nicht in sein Inneres eindringe oder nicht eindringen kann.

Weil Theologen und Philosophen über dieses Fundamentalgesetz des Geistes ziemlich unwissend geworden und vornehm an der Lehre von der Imagination vorübergehen, darum ist die Lehre vom Bilde Gottes, von der göttlichen Erleuchtung und vom Glauben so durchaus matt und unlebendig geworden. J. Böhme hat nun zuerst den wichtigen Satz in's Licht gestellt, dass die spekulative Erkenntniss, dem Gesetze der Spiegelung folgend, nur dann vollendet ist, wenn die sich wechselseitig Erkennenden in Bezug auf ein und dasselbe Höhere in einen Spiegel zusammengehen, welcher sich somit in ihnen findet und reflektirt, sowie beide zugleich abwärts, nach Aussen, gleichfalls in einem Andern als ihrem gemeinsamen Spiegel sich sehen und finden. Hierauf hat Böhme die Lehre vom Bilde Gottes im Menschen gegründet, zeigend, dass der Mensch bestimmt war, lebhafter Träger des Bildes Gottes zu sein, womit er die Macht gewann, seinerseits in alle Naturen unter ihm einzugehen, um durch Projektion seiner Macht in sie sich in ihnen, als in einem Spiegel, zu finden, so dass der passiven Spekulation oder Imagination des Menschen in Gott seine aktive Spekulation oder Imagination in die Natur entsprechen sollte. — Hievon macht nun Baader in einigen Schlusssätzen Anwendung auf das Verhalten des Christen zu Gott und Christus.

Die fünfzehnte Vorlesung verweist zunächst auf Kaindl's Werk: „Die teutsche Sprache in ihren Wurzen", worin die Identität der Wurzel der Worte: Mögen, Macht, Vermögen, Mahl, Maalzeichen, Gemal, Magd etc. nachgewiesen sei, deren Bedeutung immer auf eine Willensprojektion und Willensgestaltung hinauslaufe. Eine Vergleichung Kaindl's würde sicher die Behauptung Baader's bestätigen, dass dieser Sprachforscher die Vorzüglichkeit der deutschen Sprache in Bezug auf ihre Wurzeln dargethan habe, nicht aber auch, dass derselbe die direkte Sippschaft der deutschen Sprache mit der hebräischen nachgewiesen habe. Es mag auch etwas an Baader's Behauptung sein, dass uns Paracelsus, andere deutsche

Forscher des Mittelalters und J. Böhme desshalb oft durch die Tiefe ihrer philosophischen Einsichten überraschten, weil sie unmittelbar und unbefangener als die mit fremden meist wurzellosen Sprachen verwirrten und belasteten deutschen Gelehrten der Manifestation oder dem innern Wachsthum der Wurzeln ihrer Muttersprache offener geblieben seien. Nur dürfte dieser Gesichtspunkt doch nicht die ganze Erscheinung erklären.

In Fortsetzung der Untersuchung über die Imagination äussert nun Baader Folgendes: „Jedes wollende einzelne Wesen befindet sich effektiv in irgend einer Region nur damit, dass dasselbe das Bild der letzteren in seinen Willen aufgenommen hat. Die Confirmation coincidirt sohin mit der Location, der Einverleibung als Confirmation. Auf dieses Gesetz hat Christus mit jenem Spruche hingewiesen: „Ubi thesaurus tuus, ibi anima tua.“ Dein Schatz ist aber da, wo deine Willens- oder Herzensgestalt wohnt, in dem Wesen somit, welches dir durch diese Inbildung inwohnt, und es gibt keine andere Lokomotivität wollender, freier Wesen als diese. Ein Engel z. B., der mitten im Himmel, das Himmelsbild in sich tilgen und ein höllisches Bild in sich entwickeln könnte, würde eo ipso aus dem Himmel in die Hölle nach seinem Willen oder Willensgeist sich versetzt befinden, sowie umgekehrt, und da sein Willensgeist sein Auge, überhaupt sein Sensorium, ist, so würde er mitten im Himmel für diesen blind und taub werden und nur in die Hölle sehen und sie empfinden, sowie er selbst als Willensgeist oder geistige Gestalt hiemit den übrigen Himmelsbewohnern unsichtbar würde.

Der belangreiche Satz: „Anima est, ubi amat“, ist zu dem Satz zu erweitern: Anima est, ubi amat et quamdiu amat. „Nur so lang' sie liebten, waren sie“, sagt der Dichter (Novalis), d. h. Lokalität und Dauer ist für ein wollendes Wesen nur im Affekt, der Affekt aber ist nur im Bilde basirt. Ist das, was du liebst, überall und immer oder ist es in das Ueberall und Immer aufgenommen, so bist du selber überall und immer. Denn die Liebe ist imaginirend und Magie, und sie hat nach J. Böhme die Macht, sich dem Geliebten gleich zu formen.

Christus wies auf dasselbe Gesetz hin, als er sich den Zinsgroschen weisen liess, sagend: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ Gott fordert nämlich vom Menschen sein Bild, das er ihm einsenkte, und das der Mensch in seinem Willen fixiren sollte. Diese Forderung Gottes nach seinem Bilde im Menschen ist eben die Forderung seines Vermögens — als Macht — und zugleich die Forderung an den Menschen, dass er

von seiner Entsetztheit in seine ursprüngliche Lokalität, in den Himmel mit seinem Willen treten oder in ihm sich befinden sollte.

Der Unverstand nicht weniger Moralisten will von diesem Begriffe der Lokation nichts wissen und noch weniger davon, dass diese Gesetztheit durch die Inwohnung und Belebung des Bildes jener Region bedingt ist, in welche der Mensch mit seinem Willen gesetzt ist oder sein soll. Dieser Unverstand hat sich sogar mehreren christlichen Theologen mitgetheilt, welche eine christliche Moral ohne den Begriff des Bildes Gottes — diesen Grundbegriff der Religion — aufstellen zu können meinen. Wenn Christus sagte: Ich bin gekommen, nicht das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen, so heisst dies nach dem Gesagten: Ich bin gekommen, Euch, die ihr aus dem Himmel gesetzt seid, wieder in denselben zu setzen und zwar damit, dass ich Euch helfe, das himmlische Bild in euch wieder zu erwecken, dessen Verlust jene Versetzung bewirkte. Indem ihr nach eurem Willensgeist aus dem Himmel entsetzt wurdet, somit eure Weltstellung als eine Entstellung gegen Gott auch eure Willensentstellung, Entstaltung oder Missgestaltung bewirkte, so will ich Euch von dieser Missgestaltung wieder befreien und erlösen, hiemit aber von der Macht der Welt, die diese durch jene auf Euch ausübt, indem ihr, ihren Namen und ihre Signatur tragend, in ihrem Besitze seid.

Hiemit sieht man ein, wie Wort und Begriff von Imago mit jenem der magia und des magnes, als der Vergegenwärtigungsmacht zusammenhängt, so wie man hieraus zur Einsicht gelangen kann des himmelweiten Unterschiedes jenes imperium in naturam, das die Religion kennt und lehrt, von dem Bakonischen, industriellen, welches seit langer Zeit Philosophen und Theologen als allein dem Menschen noch möglich zugeben. Dieses Bakonische, eigentlich servile, imperium in naturam ist das eines Sklaven, der über seinen Despoten Meister wird, indem er seinen Lüsten dient, oder eines Gefangenen, der den Launen eines Gefängnisswärters dient. Die Religion dagegen gibt dem Menschen die Aussicht darauf, ja Beweise dafür, durch Wiedererweckung des Bildes Gottes und also durch Wiederherstellung seines unmittelbaren Rapports mit seinem und dieser Natur Herrn sowohl innerlich naturfrei, als auch im Namen Gottes dieser Natur Herr und Beherrscher zu werden. Im Namen Gottes, wird hier gesagt, um diese Naturherrschaft von jener zauberischen, faustischen, zu unterscheiden, als der falschen oder schwarzen Magie, durch welche der Mensch zwar gleichfalls mittelst der Erweckung einer günstigen Signatur oder eines Geistbildes in sich einen die äussere Natur beherrschenden Rapport herzustellen

sich bestrebt, welcher aber nicht bloss ohne Gott, sondern selbst gegen Gott eminenter criminell ist. Zwischen dieser göttlichen und dieser höllischen Magie steht die sogenannte natürliche oder siderische in der Mitte, welche gleichfalls durch die Entwickelung und Belebung eines Geistbildes, aber eines nichtintelligenten, d. i. eines siderischen oder astralischen wirkt, von welcher Magie wir im Somnambulismus, im Traumleben und sonst Beispiele sehen. Von ihr ist jedoch zu bemerken, dass sie als grenzberührend in Bezug auf die der beiden andern Magien, sich selbst überlassen, immer zweideutig und gefährlich ist.

In der sechzehnten Vorlesung wird zum Verständniss Böhme's auf das Gesetz des Wesens und der Erscheinung hingewiesen und hervorgehoben, dass Hegel in seiner Logik mit der Behauptung: „das Wesen muss erscheinen“, auf die Gesetze der Manifestation oder Offenbarung wieder aufmerksam gemacht habe, nachdem durch Kant der Nexus zwischen Wesen und Erscheinung oder Offenbarung ganz versperrt und sogar die Frage nach einem solchen Nexus verpönt worden war. Diese so einfache, einleuchtende und doch zugleich so tiefsinnige Lehre der Untrennbarkeit von Wesen und Erscheinung, dass das Wesen ohne seine Erscheinung wie Erscheinung ohne ihr Wesen hohle Abstraktionen, bedeutungslose Worte seien, sprengt die ganze Kantische Nichtswissenheitslehre bezüglich des Uebersinnlichen und folgeweise auch des Sinnlichen auseinander, was sich diejenigen, welche die in so vieler Beziehung wohlberechtigte Verehrung Kant's bis zur Ueberschwenglichkeit treiben, merken mögen und über welche Erinnerung sie allen Grund hätten, ernstlichst nachzudenken, zumal Böhme und Baader die bemerkte Lehre tiefsinniger als Hegel, nämlich ächt theistisch und nicht pantheistisch verstanden haben, womit Baader den Kantischen Glaubenstheismus wieder zum theoretisch verständlich gewordenen Theismus erhoben hat.*)

Zur Erläuterung dieses Standpunkts fährt Baader fort: „die Vollendtheit des Seins oder seine Integrität ist zugleich dessen Insich- und Aussich-Offenbarsein, Wirklichsein und Wirkendsein·

*) Wenn Dr. Vaihinger in seinem gross angelegten Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft (S. 188) unbefangen genug ist, der enormen Prätension Kant's mit seinem: Aut Caesar aut nil, gegenüber einzuräumen, dass es an einer tüchtigen Portion Unklarheit bei ihm nachgewiesenermaassen nicht fehle, so darf man nicht wenig darauf gespannt sein, wie er im Fortgang seines Werkes die Kantische Lehre von Wesen und Erscheinung beurtheilen wird.

Aber A kann nicht unmittelbar, als ungeschieden oder ununterschieden, in sich und aus sich zugleich offenbar sein oder die Integrität seines Seins erlangen, sondern nur mittelst seiner Unterschiedenheit oder Geschiedenheit, welche man theils unrichtig, theils zweideutig den Gegensatz nannte und welche keineswegs mit Getrenntheit, Anderheit und Aeusserlichkeit zu vermengen ist. Wenn aber A nur mittelst B offenbar sein kann, so muss B hiezu nur innerlich, nicht aber auch zugleich selber äusserlich, offenbar oder wirkend sein, wie man diess z. B. von jedem Werkzeug, sei es ein immanentes, sei es ein emanentes, weiss und versteht, dass nämlich dasselbe aufhört, ein solches zu sein d. h. der Manifestation oder Aeusserung desjenigen Agens zu dienen, dessen Werkzeug es sein soll, sowie in ihm auch nur das Streben entsteht, sich ohne, ausser und gegen letzteres selber zu äussern, für sich zu sein oder zu sich selber zu kommen. B, das dem Agens A Mittel seiner Manifestation sein sollte, wird ihm hiemit nämlich Widerstand, Hinderniss seiner Manifestation. Wenn nun auch einem solchen werkzeuglichen Wirker per hypothesin Spontaneität und Freiheit gegegeben wäre, so dass er sich als B dem A frei eingeben lassen könnte oder nicht, seine Selbstäusserungssucht in jenem resignirend frei aufheben könnte oder nicht, so würde hieraus doch nicht folgen, dass im letzteren Falle ihm diese Selbstäusserung als Selbstmanifestation gelänge, wenngleich das tantalische Bestreben hiemit zur selbstischen Seinsvollendung ohne, ausser und gegen A in ihm erweckt und entzündet würde, welches Bestrebens, welcher Sucht, als eines (einer) nur unerfüllbaren B, für sich und ausser A gelassen, nicht mehr frei und los werden könnte. Wenngleich ferner B, als der Manifestation von A dienend, sein eigenes Manifestationsbestreben dem A gleichsam cedirt, creditirt und opfert, so wird und bleibt dasselbe darum doch nicht unmanifest, sondern das B wird von A gleichsam als der Consonanz oder Mitlauter vom Selbstlauter wieder ausgeführt und empfängt seine Aeusserung, hiemit aber auch die Integrität seines Seins als Gabe von demselben Agens wieder zurück, welchem es sein eigenes Selbstmanifestations- oder Ergänzungsstreben vorerst zum Opfer gebracht hat. B ist also in seinem Normalverhalten zu A nun gleichfalls in sich wie aus sich wirklich und es hat die Integrität seines Seins, obwohl nur bedingsweise, nämlich als dienend der Manifestation von A gewonnen, so dass also, wenn A durch B laut wird, ausscheint und miterscheint, B doch mittönt, mit ausscheint, mit erscheint, sowie der Selbstlauter immer den Mitlauter mit sich hören lässt. Allerdings gibt B dem A, creditirt sich ihm;

A empfängt also von B etwas und ohne dessen Empfängniss könnte A sich nicht durch B und in ihm offenbaren. Eben weil und so lange B aus sich in A gekehrt ist, vermag A durch B und mit ihm sich selber zu äussern, was ohne jene Ekstasis — Aussichkommen — des B nicht möglich wäre.

Wenn z. B. die Natur und Creatur nicht in Gott oder den Geist gewendet steht, so kann Gott oder der Geist nicht durch sie ausgehen oder ausscheinen; indem aber Gott oder der Geist auf solche Weise durch die Natur ausgeht, geht er doch nur wieder für sich aus, wird sich offenbar und kommt eigentlich zu sich. In dieser Hinsicht muss man also sagen, dass B nur insofern und insolang Ursache der Aeusserung oder der Manifestation von A ist, so lange es in A als Selbheit verschlossen, latent, nicht offenbar ist. Darum habe ich den Satz ausgesprochen, dass jede Manifestation, jede Ausführung, jeder Ausgang durch eine entsprechende Occultation, Einführung, Eingang bedungen ist, woraus auch zu ersehen, dass es das Problem jeder Wissenschaft wie jeder Kunst ist, in jeder gegebenen Manifestation die ihr entsprechende Occultation und umgekehrt nachzuweisen sowie hieraus zur Einsicht in den Ursprung jener babylonischen Verwirrung zu gelangen ist, in welche die Menschen, besonders seit der französischen Revolution, gekommen sind, indem sie schlechterdings von einer unbedingten Manifestation und Freiheit sprechen, die Einen, die Liberalen, meinend, dass man den Barrabas ganz wohl freigeben könnte, ohne dass diese Losgebundenheit der Freiheit des Christus schadete, wogegen die Andern, die Servilen, diese Gebundenheit auch auf jene Wesen und Kräfte ausdehnen möchten, welche, sei es herrschend, sei es dienend, frei zu werden oder frei sich zu äussern das Recht haben. Verständige Leute lassen sich indess weder durch Liberale die Freiheit verleiden, noch durch Servile ausschwatzen.

Die siebenzehnte Vorlesung setzt die Untersuchung über die Bedingungen der Manifestation, der Offenbarung (des Sichmanifestirens, Sichoffenbarens) fort. Nach dem Vorausgegangenen ist eine die Manifestation bedingende Selbstunterscheidung ihrer Faktoren, welche die Einung oder Einheit der unterschiedenen nicht aufhebt, sondern bedingt, anzuerkennen; denn der richtige Begriff der Einheit, man nehme sie immanent in einem Wesen, oder fasse sie aus dem Zusammentritt und Bund verschiedener Wesen hervorgehend, schliesst sowohl die Vermischtheit als auch die Getrenntheit der Faktoren aus, ja alle effektive Einheit kommt nur zu Stande und erhält sich als solche nur durch die Einstimmigkeit, das harmonische

Zusammenwirken in und zu einer Manifestation. „In der That vermögen zwei oder mehrere unterschiedene Faktoren eines Wesens oder verschiedene Dinge und Wesen nur Eines zu sein, wenn und sofern das Eine derselben als wirkend in den Andern als Ruhenden zu wirken vermag, weil ich nur wirken kann in dem, was gegen mich, mich in sich wirken lassend, ruht und nur ruhen kann in dem, was in mir wirkt. Wenn ich mich nicht auf einen Freund verlassen kann, dieser sich nicht auf mich, so besteht kein Freundschaftsbund zwischen uns. Indem ich mich aber auf meinen Freund verlasse, überlasse ich mich ihm, d. h. ich räume ihm eine Wirkungsstätte ein, sowie dasselbe in Bezug auf mich gilt. So haben wir schon früher vernommen, dass die intelligente selbstische Creatur nur dadurch in eine unauflösliche Einigung mit Gott eingeht, dass dieselbe der creatürlichen Manifestation Gottes, seinem Ausscheinen durch sie als Bild Gottes dient, wie Meister Eckart sagt, als Beiwort zum Gottwort. — Wenn Baader von einem der Manifestation A dienenden B als einem insofern nur in sich Wirkenden sprach, so wollte er damit nicht die Manifestation überhaupt als durch einen Dualismus geschehend vorstellen, da er schon in den Fermentis cognitionis als allgemeines Gesetz für jede Manifestation den Zusammentritt des Centralwirkers mit seinem Mitwirker und werkzeuglichen Wirker ausgesprochen hatte, wie auch darüber, dass der letztere von dem ersteren, dem Mitwirker als Organ, dadurch sich unterscheide, dass, wenn jener mit in die Manifestation geht, der letztere im normalen Zustand und als blosses Werkzeug absolut unmanifest, occult, stumm und des Schauens — Lichtes mangelnd bleibt. „Die Kenntniss dieses wichtigen Gesetzes für alle Manifestation verdanken wir J. Böhme und es ist allerdings auffallend und den deutschen Philosophen wenig rühmlich, dass von den vielen, welche mit J. Böhme bekannt waren oder selbst über ihn schrieben, meines Wissens noch kein Einziger diese Bereicherung der logischen oder ontologischen Lehre der Manifestation, welche wir ihm verdanken, anerkannt hat. J. Böhme hat nämlich nachgewiesen, dass der Mitwirker jeder Manifestation nicht anders als durch eine Scheidung seiner selbst als solcher dienend und wirksam sein kann, eine Scheidung, durch welche der Mitwirker zum Theil mit in die Manifestation eingeht, zum Theil aber sich gegen das Manifestirende occult und nieder hält oder vielmehr dieser Occultation sich lässt. Denn freilich kann sich der Mitwirker diese Occultation so wenig geben als die Manifestation, an der er Theil nimmt, wie z. B. das Feuer haltungslos auskommt, wenn das Licht ihm nicht mehr die Kraft sich einzuhalten gibt, oder wenn es diese Kraft nicht mehr von ihm nimmt.“

In der Unterscheidung des Centralwirkers, des Mitwirkers und des werkzeuglichen Wirkers findet Baader den Schlüssel für Böhme's Unterscheidung des Finster-, Feuer- und Lichtseins, welche der obigen Dreiheit entspricht.

Die achtzehnte Vorlesung endlich wendet sich nochmals gegen Spinoza und nicht weniger gegen Blasche, einen Philosophen des linken Flügels der Schelling'schen Schule, wohin im Wesentlichen auch der sonst viel bedeutendere Oken zu stellen ist, in folgenden Auseinandersetzungen: „Omnis determinatio est formatio, formatio est distinctio, distinctio est positio simulac negatio, nicht, wie Spinoza sagt: omnis determinatio est negatio. Ganz falsch ist es nämlich, zu behaupten, dass ein Wesen, indem es sich formire, gestalte oder gliedere, sich hiemit verendliche, d. h. in seiner Totalität aufhebe oder negire, da dasselbe vielmehr hiemit in der Fülle und in dem Reichthum seines Inhalts sich verwirklicht und potenzirt. In diesem Sinne heisst auch die Schrift die Leibwerdung, die Gliederung, die Füllung und Erfüllung sowohl Gottes als jeder Creatur, weil nämlich auch die Allheit des Inhalts ohne die Allheit der Form oder Gestaltung, sowie diese ohne jene, nicht wirklich besteht. Der Begriff der Vollendtheit, Ganzheit und der Begriff der Nichtvollendtheit, Nichtganzheit oder Suspension jener darf nicht, wie gleichwohl noch immer geschieht, mit jenem der Unendlichkeit und Endlichkeit vermengt werden, so dass man z. B., wie alle Pantheisten, den unendlichen Gott als das ohne Ende — endlos — unbestimmte, somit chaotische, confuse Wesen, als den indifferenten Grundbrei oder Urschleim aller wirklichen, bestimmten Dinge, nämlich der Creaturen, somit ihn, den alles Creatürliche Bestimmenden, als den völlig in sich Unbestimmten, ihn, den jeder Creatur Formgebenden als den Unförmlichen, ihn, den Alles Verwirklichenden selber als den Unwirklichen, endlich ihn, den alle Creaturen Aussprechenden, als den in sich selber Stummen sich vorstellt.

Nach dieser falschen Vorstellung würde Gott nur in der Creatur, d. h. im Aufgehobensein seiner Totalität, folglich nicht etwa als Geist in der Creatur sich kund geben, sondern er würde als Abgeschiedener — als Gespenst seiner aufgehobenen Totalität — in der Creatur nur spuken, also auch nur in seiner Totalität in der todten, schlummernden Substanz, nie in der Lebendigkeit als wacher Geist zur Existenz kommen. Darum lässt denn auch der Pantheist, sobald Gott, gemäss dieser saubern Vorstellung, in der Creatur zu sich selber gekommen ist, sofort in ihm das Bestreben erwachen, die Creatur als seine Schranke wieder aufzuheben, womit er (Gott) aber, wenn es ihm gelänge, nur in sein

schachmattes Nichts, in seine ungeschiedene todte Substanz, zurücksinken würde.“ Baader hat nun nichts dagegen, diese Vorstellung des Verhaltens Gottes zur Creatur monströs, gottlos, abgeschmackt, zu nennen; aber er verlangt, dass Theologen und Philosophen das Faktum des Vorhandenseins solcher Vorstellungen unter uns Deutschen als einer Ausgeburt unserer (neuern) deutschen Naturphilosophie (der Philosophie Schelling's) tief zu Gemüth und Geist ziehen sollen. Dazu, glaubt B., könne das Buch Blasche's über das Böse die beste Anleitung geben, wäre es auch nur, um die Ueberzeugung zu gewinnen von dem armseligen Vornehmthun und Bettelstolz Jener, die in unserer Zeit noch immer wähnen, es (nur) mit denselben Irrlehren zu thun zu haben, welche die Kirche vor einigen hundert Jahren befehdeten und die ihre Artilleristen noch immer im Gebrauche der alten Feldschlangen einexerciren. Baader will versuchen, das Gesagte durch ein physikalisches Beispiel zu erläutern. Er sagt hierüber Folgendes:

„Niemand zweifelt daran, dass die stille Luft den ganzen Reichthum der Töne und Harmonie in potentia in sich trägt, welche sich in ihr mit Hülfe der Instrumente lautbar machen und in welchem sich die Luft gleichsam nur ausspricht. Wie man nun von der Luft sagen muss, dass sie ohne Instrument stille und unoffenbar ist, so muss man von den Instrumenten sagen, dass auch sie ohne die Luft gleichfalls unoffenbar wären. Jeder Klang, Laut, Ton, geht hervor nur durch Compression, momentane Aufhebung als Bindung des den Ton Bindenden, ja als eine momentane Verzehrung der Materie, welcher Klang aber als ein gleichsam von seinem Material abgeschiedener, materiefrei gewordener Geist sofort seine Meisterschaft und Herrschaft über dieses Material damit beweist, dass er dasselbe als Klangfigur sich zubildet oder vielmehr als vestigium das unlebhafte Bild dessen ist, was der Geist lebhaft und flüchtig in sich und mit sich fortträgt, und in welchem er, als gleichsam mit einer Siegesbeute, seine Geburts- und Werkstätte verlässt. Denn es ist für die gesammte physische und psychische Morphologie der Satz fest zu halten, dass der Geist nicht im Eingang, sondern im Ausgang sich als plastisch signirt etc.

Wenn man sich die stille Luft in und von sich selbst und ohne äusseres Instrument erklingend dächte, so müsste man doch die Selbsterzeugung dieses Instrumentes in und von ihr zugeben, d. h. wenn die stille Luft nicht zu Laut oder Wort kommen kann ohne Mitwirker, Mitlauter und ohne Werkzeug und Instrument, so kann der Uebergang ihres stillen Seins in ihr Verlauten nicht anders als durch immanente Mitwirker und Werkzeuge gedacht

werden. Wenn also die Luft die Fülle oder Vielheit ihrer Töne oder Laute nicht in dieser ihrer respektiven Ungeschiedenheit oder Unentwickeltheit zu offenbaren vermag und wenn sie diesen Tönen oder Lauten A, B, C, jedem derselben, gleichsam eine eigene Existenz oder vita propria beschaffen muss, womit sie nämlich zu einzelnen selbstischen Kräften werden, so sieht man ein: 1) dass die Luft als Selbstlauter nicht ohne diese ihre Mitlauter zur Sprache, zur Stimme, zum Worte kommt, m. a. W., dass der Urstand der Stimme mit jenem der Mitstimmen zusammenfällt, 2) dass nur im Ingress und in der Unterredung, Aufnahme der letzteren in erstern, beide zugleich zu dieser Manifestation, zur Verwirklichung gelangen.

Wenn nämlich die effektive Unterscheidung von A, B, C nicht in der Einheit als solcher, sondern nur ausser ihr in einer geschiedenen Region urständen kann und so auch ausser ihr die Wurzel ihrer Geschiedenheit behält, wenn man also sagen kann, dass die Eine Luft sich ihres Inhaltes A, B, C in das Instrument entäusserte — was doch nicht eine itio in partes ist, obschon A, B, C, jedes, hiemit in sich zu sich selber gekommen ist — so bezweckt und bedingt diese Entäusserung doch nur eine Wiedereinigung, jedoch nicht als ein Wiederverfliessen in ihre Ungeschiedenheit, sondern als eine sich der Einheit subordinirende Gliederung.

„Die Lust der Freude ging uns aus;
Zum Vater wollen wir nach Haus!“

Sie kommen aber nicht leer zum Vater zurück, und hier gilt, was Gott in der Schrift sagt: „Ich sende mein Wort aus, nicht, dass es mir leer wieder zurückkomme, sondern dass es mir Frucht bringe.“

Was aber der Dichter die Lust der Freude heisst, ist die Lust der Eigenheit, die Lust, für sich selbst, sich auszusprechen, eine Lust, die nothwendig eine tantalische Lust bleibt, und der Verstummung, der Impotenz des Sichaussprechens, des Zumwortkommens, anheimfällt, weil sie das Bestreben ist, das, was seiner Bestimmung nach stumm, nur Werkzeug, sein soll, zum Mitlauter zu erheben. Die selblose Natur nämlich, die ihrer Bestimmung gemäss stumm ist und stumm bleibt, wird vom Willen der Creatur, die in dieselbe zurück eingeht und sich in ihr als ihrer Wurzel zur Selbstmanifestation zu gründen strebt, zu einer abnormen Aktion zwar erregt, welche aber doch nur gegen diesen Willen reagirt und ihn comprimirt und niederhält, womit also das Bestreben, sich auszusprechen, mit der Impotenz desselben coincidirt.

Der creatürliche selbstsüchtig gewordene Geist, indem er, nur Mitwirker seiend, zum Selbstwirker sich erheben will, muss die Natur, welche nur Werkzeug ist, zu seinem Mitwirker erheben wollen, was ihm aber misslingt, indem er statt eines Mitwirkers nur einen Gegenwirker in der Natur findet. Das Böse kann nie Natur fassen, weil es immer schon von der Natur gefasst oder gebunden ist. Denn das eben ist ja das Leiden der Natur, dass sie, von dem bösen Willensgeist gleichsam besessen, zu einer ihrer Bestimmung zuwiderseienden Aktuosität entzündet und beunruhigt wird. Jeder Patholog weiss oder soll es wissen, dass jede morbose Sensibilität und Aktivität nur die Folge einer abnormen Potenzirung oder Steigerung dessen ist, was nicht sensibel und nicht aktiv sein sollte. So sehen wir auf eine furchtbare Weise, wie der böse, selbstsüchtig gewordene Gottverleugnende und sich als Gott anlügende creatürliche Geist, ob er zwar schon diese Lüge oder Blasphemie ununterbrochen sich einspricht oder eingebiert, doch dieselbe nie aussprechen und von sich gebären, sondern nur andere Creaturen mit derselben inficiren und sie ihnen heimlich einraunen kann, so sehen wir, wie diese Stummheit, dieses Unvermögen, seinen Klang, sein Wort, aus sich in die Gesammtheit zurückzugeben, sein Charakter oder seine Signatur ist, so sehen wir ferner, wie jeder innere Contakt dieses zuerst verstummten Geistes in uns selber eine gleiche Stummheit, d. h. eine Impotenz des Gebetes, des freien Willens und Odems unserer Seele in Gott zurücklässt, sowie andererseits jeder innere Contakt eines guten Geistes und Gemüthes sich umgekehrt durch die grössere Leichtigkeit, Kräftigkeit und Munterkeit zum Gebet erweist, die er in uns zurücklässt.

Mit Uebergehung einiger zum Theil weniger scharf ausgebildeter, der Lehre Böhme's gewidmeter Stücke im XIII. Bande der S. Werke Baader's wenden wir uns zu der dritten Gruppe der Vorlesungen über Böhme's Lehre im III. Bande der S. Werke (S. 257—432), welche überschrieben sind: Ueber J. Böhme's Theologumena und Philosopheme. Es sind diess zwölf Vorlesungen, die gerade da — wahrscheinlich wegen Erkrankung — abbrechen, wo über Creation und Creatürlichkeit nach Böhme's Begriffen gehandelt werden sollte. Wir können uns nicht in den Mittheilungen aus diesen zwölf Vorlesungen an die Reihenfolge derselben binden, sondern müssen für unsere Zwecke eine andere Reihenfolge der mitzutheilenden Gedanken wählen.

Um Böhme's Theologumena und Philosopheme fassen und würdigen zu können, verlangt Baader von seinen Zuhörern und Lesern, vorerst von allen Banden und Bornirtheiten sogenannter

Systeme und Schulen sich möglichst frei zu machen. Böhme selbst habe mehrmals feierlichst dagegen protestirt, eine eigene und neue Schule oder Sekte stiften zu wollen und eben darum sich angelegen sein lassen, alle sogenannte Popularität meidend, nicht der Menge, sondern nur den wenigen Gebildeten oder Bildungsfähigen sich verständlich zu machen. Gerade jetzt sei es Zeit, sich ernsthafter als je mit dem Philosophus Teutonicus bekannt und vertraut zu machen, je mehr er mit seinem Vorfahrer Paracelsus in Deutschland sowie mit seinem späteren Nachfolger Saint-Martin in Frankreich das Loos getheilt habe, theils allgemein nicht verstanden und nicht gebraucht, theils missverstanden und missbraucht, theils endlich verlacht und verhöhnt zu werden. Wenn er (B.) früher gesagt habe, dass es den Anschein gewonnen habe, als ob man die sich so nennenden Christen unserer Zeit erst wieder zu Heiden und zu Juden machen müsste, um sie wieder zum Verständniss und zur Würdigung des Christenthums zu bringen, so habe er hiemit keineswegs eine Ironie gesagt, sondern im Gegentheil nur das ausgesprochen, was seit einiger Zeit wirklich von verdienstvollen, gründlichen und fleissigen Gelehrten, zum Theil ohne ihr klares Bewusstsein, geschehe, indem sie, vom Christenthum abgewendet, um so unparteiischer und rücksichtsloser, wie sie meinten, den tiefer verborgenen Wahrheiten im Heidenthum und Judenthum nachforschten. „Diese Wahrheiten weisen aber nicht allein wieder auf das Christenthum zurück, sondern müssen auch wunderbarer Weise selbst dazu dienen, das Christenthum von allen jenen heidnischen und jüdischen Anhängseln und Anbauungen zu befreien, welche seit früher Zeit dessen Grossartigkeit verhüllten und dessen Virtualität schwächten. Denn das Christenthum, als allen Zeiten und darum keiner insonderheit angehörend, um sich als das, was es ist, nämlich als Weltreligion geltend zu machen, muss von aller Verweltlichung, hiemit aber von jeder Verzeitlichung frei gehalten bleiben, wenn gleich diese Nichtverzeitlichung nur durch beständiges Fortwachsen in der Zeit, Kräfteanziehen aus ihr zu bewirken ist, weil die Zeitbefreiung nur durch eine Entzeitlichung geschieht.

Sehr richtig bemerkt darum Saint-Martin, dass die Menschen auf zweierlei Weise ihre Zeit verbringen: die Einen, indem sie sie, ihr entgegengehend und sie durchgehend, sich gegen sie behaupten und sich über sie, bereichert mit allen Kräften, die sie ihr genommen haben, erheben; die Andern, indem sie hinter ihr oder unter ihr sich haltend, die Zeit, wie sie meinen, täuschen und umbringen, während sie in der That von ihr umgebracht

werden und gleich Lot's zurücksehendem Weibe sich versteinern. Von demselben Standpunkte aus gab uns früher Meister Eckart die wahre Theorie des Veralterns und des Verjüngerns, von jener als einer Difformation, von dieser als einer Reformation, indem er das Veraltern als Verzeitlichung, das Verjüngern als Entzeitlichung begriff. Ein neugebornes, also in die Zeit tretendes Kind sei schon alt genug zum Sterben geworden; es würde ihn schmerzen, wenn er nicht morgen — durch grössere Entzeitlichung und tieferes inneres Eingehen in die Ewigkeit — jünger werden könnte als er heute sei. Diese Theorie der Zeit vollendete Böhme, indem er nachwies, dass und wie dem Zugrundegehen und Verschlungenwerden in und von der Zeit eine Wiederentzeitlichung — durch das Gericht als durch eine Scheidung — bevorsteht, dem Eingang in die Zeit ein Wiederausgang aus ihr, so wie er auch zuerst über den Sinn, die Bedeutung und den Zweck des Durchgangs durch die Zeit (40 Fragen von der Seele) vernünftigen Bescheid gab. Was in die Zeit tritt, ist ein Nichtzeitliches, welches seiner Nichtzeitlichkeit durch seine Eingeburt in jene in demselben Sinne abstirbt, in welchem Christus vom Sterben des Weizenkornes in der Erde spricht; so wie dasselbe, wieder aus der Zeit tretend, dieser abstirbt, wenngleich es anders aus dieser Region tritt, als es in sie eintrat, gleichwie das naturlos in die Natur Eingehende nicht wieder naturlos, sondern naturfrei, d. h. naturgewaltig und naturkräftig wieder aus ihr tritt. Darum ist es ungeschickt, zwischen einer Reformation im guten Sinne und einer bösen nicht zu unterscheiden und der difformirenden Macht der Zeit bloss durch die Inertie, nicht aber durch Kampf und thätiges Eingehen in sie und Scheidung ihres guten und ihres nicht guten Elementes begegnen, und jene schlechte Maxime geltend machen zu wollen, dass die Aufhebung irgend einer aufgekommenen Difformation zu irgend einer Zeit gefährlich und darum auf ruhigere (bessere) Zeiten aufzuschieben sei. Eine Maxime, welche, obschon in ihrer Absicht antirevolutionär, effektiv doch sich revolutionär erweist.

Wie nun nicht zu leugnen ist, dass von der Naturwissenschaft aus und durch die Weise, wie diese Wissenschaft seit geraumer Zeit behandelt und misshandelt worden ist, der antireligiöse Rationalismus seine vorzüglichsten Waffen gegen die Religionsdoktrinen genommen hat, so liegt uns vor Allem ob, diese Batterien damit zum Schweigen zu bringen, dass wir einestheils zeigen, wie nur die flache, gemüth- und geistlose Auffassung und Ansicht der Natur, wie sie in neueren Zeiten, besonders seit Cartesius, emporkam, im Gegensatze gegen jene ältere, auch von Böhme festge-

haltene Naturansicht, welche in der Natur eine Symbolik und Signatur d. h. eine ethisch-religiöse Bedeutung anerkennt, gegen die Religionsdoktrinen sich gleichgültig oder feindlich zeigen konnte. Andererseits aber gilt es zu zeigen, dass wir durch Wiedererweckung dieser höheren Naturansicht keineswegs den Fortschritt der physikalischen Kenntnisse und Experimentirkünste, insofern sie der Technik dienen, hemmen; denn wir sehen ja auch neben dem Naturmechanismus den Technicismus derselben wirksam, ohne dass wir doch letztern mit dem ersten confundiren oder gar aus demselben deduciren dürfen und können. Und wenn ich Sie, m. H. (fährt Baader in dieser Vorlesung fort), als Deutsche in dieser Hinsicht mit dem Philosophus Teutonicus genauer bekannt mache, als dies jemals geschah, so müssen (dürfen) Sie nicht glauben, dass ich hiebei das: „Prüfet Alles und behaltet das Gute“ mir nicht zur strengsten Pflicht machen werde, wie ich denn überzeugt bin, dass, indem wir in der Zeit diesen deutschen Naturforscher hinter uns haben, wir allerdings weiter gehen können und sollen, als er ging, aber nur dadurch, dass wir in ihn eingehend ihn durchgehen, anstatt ihn, wie bisher alle Philosophen gethan haben, zu ignoriren und vorbeizugehen. Diess gilt übrigens von jedem bedeutenden Schriftstellerwerk und Ereigniss, welches, im guten oder bösen Sinne, gleichsam prophetisch in die Zeit, die Zukunft antecipirend, vorgreift, und dessen Nichtwegräumung, wenn es ein Hemmendes, oder Nichterfassung, wenn es ein Helfendes ist, die Folge hat, dass wir es als eine ungelöste Zeitschuld, gleichsam als eine unverdaute Zeit, hinter uns lassen. In demselben Verhältnisse aber tritt im Fortschritte der Zeit, anstatt dass die Vergangenheit fördernd und tragend uns der Zukunft entgegenführte und wir uns immer zeitfreier und leichter fänden, das Gegentheil hievon ein. Die Zeitgebundenheit nimmt mit der Zeitschuld und Zeitschwere immer zu, so dass die Menschen endlich theils in Noth, theils in Verstocktheit zu dem verzweifelten Mittel eines Zeit- oder Geschichts-Bankrottes greifen und sich weis zu machen bestreben, dass, wenn sie nur von dem Geschehenen oder vielmehr von dem, was durch sie geschehen sollte, sich wegleugnen und revolutionistisch losreissen und einen neuen Calenderanfang decretiren, die Forderung an sie wirklich getilgt sei und sie gegen alle executive Beitreibung derselben sich völlig gesichert hätten. Davon gibt uns die Geschichte der Staaten wie der Wissenschaften, besonders in neueren Zeiten, sattsame Beispiele.

In der That begreifen auch sowohl die Freunde und Verehrer als auch die Feinde und Verächter der Religion die Bewegungen

der Intelligenz nur schlecht, wenn Jene, wie es scheint, meinen, dass für die Religion wenig oder gar nichts mehr zu hoffen, Diese, dass von ihr nichts mehr für sie zu fürchten sei, und wenn Beide das christliche Element in der Societät, wenn nicht ganz, so doch grösstentheils, als erloschen betrachten. Im Gegentheil haben wir neuere Beweise, „von der Incompressibilität dieses Elementes“ und dass das Bestreben seiner gänzlichen Verdrängung theils nur die Folge haben konnte, seine Reaction zu spannen, derselben grössere Intensität und Kraft gegen seine Hasser zu geben, theils und andererseits für seine Freunde eine neue und höhere Stufe der Evolution zu gewinnen etc.*)

Wenn man dem Eintritt des Christenthums den doppelten Zweck unterlegt, dass es kommen musste, um nicht nur die Juden vom Judenthum als einer, wie man behauptet, nicht ethischen Religion, sondern auch die Heiden von ihrer noch minder ethischen Naturreligion zu befreien und durch diese Befreiung es dem Menschen möglich zu machen, „sich unmittelbar in dem Mittelpunkt seines Selbstes in seiner wahren Individualität und Persönlichkeit — der Natur wie den Menschen, ja allen Intelligenzen gegenüber — als ethisches Wesen zu ergreifen und zu behaupten“, so vergisst man doch bei dieser wenigstens in der Hauptsache richtigen Ansicht des Christenthums zweierlei: 1) den gänzlichen Verfall, die Ausartung und Verderbtheit sowohl der jüdischen als auch aller andern Religionen zu jener Zeit, wesswegen man eben so gut sagen könnte, dass es der Zweck des Christenthums war, beide, das Judenthum wie das Heidenthum von ihrer Verderbtheit zu befreien, 2) sieht man nicht klar ein, dass und warum die Sendung des Christ's in die Welt auch dann erfolgt sein würde und erfolgen musste — wenn gleich auf andere Weise — falls auch weder die jüdische noch die übrigen Religionen in jene tiefe Verderbniss versunken wären. Wie man denn weiss oder wissen (könnte und) sollte, dass, falls die primitive, fälschlich sogenannte Naturreligion sich in ihrer Reinheit erhalten und in dieser mit der Zeit weiter entwickelt hätte, kein Heidenthum im eigentlichen Sinne aufgekommen und somit auch die Einführung eines sich von jenem völlig und scharf scheidenden und isolirt haltenden Judenthums gleichfalls nicht nothwendig gewesen wäre. Das Unverständniss oder die Verkennung des Christ's lag nämlich, wie Christus selber lehrte, nicht etwa in dem Judenthum, welches ja ganz nur auf ihn hindeutete und von ihm zeugte, sondern in dem Unjudenthum, d. h. im Ver-

*) S. Werke Baader's III, 370—374 und ff.

fall des Judenthums und in dem eingerissenen Unverstand über dasselbe, so wie man in seiner Art Gleiches von dem Heidenthum sagen muss. Denn in der primitiven Religion, von welcher das Heidenthum abfiel, war sowohl derselbe Eine Fundamentalbegriff (eines Messias) nur auf andere Weise und minder entwickelt vorhanden, als auch insbesondere die grosse Wahrheit dem Menschen auch in den nichtjüdischen Religionen mehr oder minder sich nahe gebracht fand, dass das, was im Menschen und in den geheimsten Tiefen seiner Brust vorgeht, mit dem, was ausser ihm in der Natur geschieht und vorgeht, doch im Grunde insofern dasselbe ist, insofern beides auf einen und denselben Zweck hinwirkt, und ein Zusammenhang des menschlich ethischen und des anscheinend nichtmenschlichen oder unmenschlich - physischen Weltgesetzes ohne pantheistisch-naturalistische Vereinerleiung beider stattfindet. Denn d i e s e Deutung und n i c h t die flache spätere pantheistische muss man jenen ältesten Lehren der Brahminen geben, wenn sie dem Menschen, die Gestalten und Erscheinungen der Natur an ihm vorüberführend, zurufen: „Das bist du.“ Eine Ueberzeugung, um welche sich bekanntlich die Poesie aller Zeiten und Völker bewegt. Hieraus wurde dann noch ehe er in sich und sofort in der Natur jenen finstern, menschen- wie natur-feindlichen Mächten den Eintritt öffnete, dem Menschen die Ueberzeugung von der primitiven Menschenfreundlichkeit, Heimlichkeit oder gleichsam Zahmheit der Natur gegenüber ihrer (spätern) Entfremdung und Wildheit gegen den Menschen. Diese Ueberzeugung fällt aber mit jener zusammen, dass der Mensch des Dienstes und der Beihülfe der Natur zur Erfüllung dessselben Weltgesetzes nicht minder bedarf, als die Natur der Hülfe des Menschen, wonach folglich der Mensch und die Natur weder gleichgültig, noch viel minder feindlich gegen einander stehen sollten, sondern vielmehr zur Erlangung ihrer beiderseitigen Integrität mit einander in solidum verbunden.

Diess ist die uralte religiöse Naturansicht, welche, gleichwie sie unsere moderne, rohe, gott- und geistlose Naturansicht beschämt, dem Christenthum so völlig eigen ist, dass Christus denselben Gott, den er seinen und seiner Mitmenschen Vater nennt, zugleich als Den bezeichnet, welcher die Lilien auf dem Felde kleidet und ohne dessen Willen kein Sperling vom Dache fällt, wie er denn auch sagt, dass ihm vom Vater alle Macht über die gesammte Natur im Himmel und auf Erden übergeben und dass er folglich auch i h r Hort ist. Wenn daher Goethe, welcher sich es doch besonders angelegen sein liess, die Naturreligion des Heidenthums gegen das Christenthum wieder geltend zu machen, von einer Tücke und

Menschenfeindlichkeit der Natur spricht, so hat er nur vergessen oder nicht bedacht, dass eben nach den Lehren des Christenthums der Mensch es war, welcher jenen menschen- und natur-feindlichen Mächten den Eingang in die Natur durch sich öffnete, und dass also diese mit gleichem Rechte über die Tücke und Naturfeindlichkeit des Menschen sich zu beklagen und gegen dieselbe sich zu verwahren hat, wie denn der Fluch Gottes sich der Intelligenz eben durch das Sichentziehen der zwar nicht intelligenten, aber sensiblen Natur kund gibt. Ist es nun hienach begreiflich, dass und warum das Christenthum, wenigstens bei seinem ersten Auftreten, sich — als Doktrin — möglichst von dem Heidenthum und Judenthum geschieden und abgeschlossen hielt, so sehen wir doch schon sehr frühe und bei den ältesten Kirchenlehrern ein doktrinales Eingehen in das Judenthum wie in das Heidenthum sich geltend machen und zwar in der Absicht, sowohl den Juden als den Heiden zu beweisen, dass ihr Widerstreit, sowie ihr Unverstand des Christenthums mit dem Unverstand in ihren eigenen Religionen dieselbe Wurzel hat und dass die christliche Religion nicht, wie die atheniensischen Philosophen meinten, eine neue, sondern dieselbe eine und alleinige Religion aller Zeiten und Menschen ist, wenngleich dieselbe als eine neue Stufe ihrer Entwickelung sich beurkundete, welche den Menschen nur darum als gleichsam durch einen Sprung in die Welt gekommen erschien, weil, wenn der Mensch in der Entwickelung des ihm Gegebenen mit der Zeit nicht fortschreitet oder zurückgeht, darum doch Gott in seinem Werke nicht zurückbleibt, so dass, wenn dieses Werk als vollendet zu seiner Zeit hervortritt, die Unbegreiflichkeit seiner Erscheinung der Menschen eigene Schuld ist. Fata volentem ducunt, nolentem trahunt. Nur in diesem Sinne muss man den Spruch Christi deuten, dass er, als das Licht der Welt, doch Vielen zum Gericht, d. h. zu ihrer Erblindung, in die Welt gekommen sei.

Bekanntlich sind nun aber aus Ursachen, deren Erwägung hier nicht unsere Sache ist, diese grossartigen Bestrebungen und Forschungen der ältesten Kirchenlehrer in der Folge nicht nur nicht mit beschleunigtem Momente fortgesetzt worden, sondern dieselben sind nur immer mehr in Abnahme gerathen, so dass der wieder obenaufgekommene Unverstand in Betreff des Judenthums und Heidenthums umgekehrt dem Nichtverstand des Christenthums neuen Vorschub gethan hat etc.

Nicht bloss darum, weil uns die ältesten wie die neuesten Theologen und Philosophen noch immer nicht mit genügender Bestimmtheit zu sagen wissen, was sie denn unter Natur sowohl in Bezug

auf Gott als auf den Menschen verstehen, behaupten wir, dass die Benennung: Naturreligion, wenn man darunter die primitive Religion selber bezeichnet, falsch oder wenigstens zweideutig ist, sondern auch darum, weil, wenn von einer Offenbarung Gottes an den Menschen, sei es durch Menschen, sei es durch die Natur, die Rede ist, es doch nur Gott, und weder der Mensch, noch die Natur ist, was sich durch jenen oder durch diese kund gibt. In diesem Sinne sagt der Apostel (P.) ausdrücklich, dass zwar Gott sich vom Anbeginn den Menschen durch die Natur geoffenbart habe, dass aber die Menschen durch eigene Schuld jener Offenbarung oder jenes Verständnisses wieder verlustig worden sind.

„Quia non cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum.“ Paulus ad Romanos, I, 21. Von einer solchen sich getrübt habenden und verloren gegangenen Erkenntniss der Natur in Bezug auf Gott scheinen unsere Forscher, wenn sie von einer primitiven Naturreligion und ihrer Symbolik reden, keine Kunde zu nehmen. Sie scheinen nicht zu wissen, dass der Mensch zur Natur auch hinsichtlich seines wahren Verständnisses derselben doch immer nur so steht, wie er zu Gott steht, und das folglich, wenn es eine Zeit gab, in welcher eine solche Symbolik und Sprache oder Schrift der Natur dem Menschen verständlich war, was sie jetzt nicht mehr ist, man vor Allem den Schluss ziehen müsse, dass auch der Mensch das nicht mehr ist, sowohl gegen Gott als gegen die Natur, was er Anfangs war, dass also die Frage nach einer primitiven, auf eine solche stehende und bewegliche Natursymbolik hinweisenden Religion des Menschen mit jener nach einem primitiven Zustand des Menschen zusammenfällt. So sehr aber diese Forscher einerseits gegen alle Vermengung der ethischen Natur des Menschen mit einer nichtethischen protestiren, so gilt ihnen doch die ethische Natur nicht für das, was sie ist, nämlich nicht für eine physische Macht zugleich — weil das Höhere doch das Niedere in sich schliesst, — sondern für ein blosses Etre moral, d. h. für Nichts, wesswegen sie denn meinen, von Epochen und Katastrophen oder Kataklismen der Natur sprechen zu können, ohne jene des Menschen zu beachten. Indem sie aber auf solche Weise am Menschen zweifeln, und ihn — der Natur gegenüber — leugnen, ihn höchstens als letztes Produkt desselben gelten lassend, müssen sie nothwendig Gott leugnen; denn wer entweder die Natur oder den Menschen leugnet, der ist ein Gottesleugner, weil nur der Gott beider der wahrhafte Gott ist.

Stellen Sie sich, m. H., fährt Baader in der folgenden Vorlesung fort, einen Menschen vor, welcher zu zwei anderen (Menschen) spricht oder schreibt, von denen der Eine seine Sprache versteht, der Andere aber nicht, oder stellen Sie sich vor, dass es derselbe Mensch ist, zu welchem der erste spricht, dass er aber das einemal (früher) diese Sprache noch verstand, das anderemal dieses Verständniss verloren hatte, so werden zwar im ersten Falle diese beiden Menschen oder derselbe Mensch im zweiten Falle dieselben äusseren Töne des zu ihnen Sprechenden hören, sowie dieselben Schriftsprache-Zeichen des ihnen Schreibenden sehen. Ja, man kann sogar sagen, dass der die Sprache Nichtverstehende noch aufmerksamer und detaillirter diese Töne und Schriftzeichen (bei gehöriger Aufmerksamkeit) auffassen wird als der sie Verstehende, indem der letztere gleichsam die äusseren Töne durchhört, die äusseren Zeichen durchschaut, und in ihnen den Inhalt vernehmend und schauend, sie selber als etwas an und für sich Seiendes unbeachtet lässt. Wogegen dem die Sprache nicht Verstehenden diese äussern Töne und Gestalten Alles und die ipsissima res sind, so dass man behaupten könnte, dass diesen Nichtverstehenden der Verstehende, welcher zwar alles dasselbe hört und sieht, was jener, aber zugleich noch etwas Anderes hört und sieht, als mit der Gabe eines ihm unbegreiflichen second sight (zweiten Gesichts) begabt sich zeigen wird.*)

Der bisherige Irrthum der Philosophen hierüber besteht aber darin, dass sie nur vom Gegensatz und Unterschied des Idealen und Realen wissen, und ausserdem, dass sie häufig Ideales und Reales gleichbedeutend mit Form und Wesen nehmen, obschon der Gegensatz zwischen Form und Wesen ein anderer ist als jener zwischen idealer und realer Form, dass sie ferner nichts wissen von einer durchdringenden Gegenwart eines kräftigeren, oder, wie man auch sagt, subtileren Realen, innerhalb eines niedrigeren Realen, d. h. wie die Alten sagten, von einem Solidum intra Solido, nämlich von einer Form innerhalb einer andern Form. Diese durchwohnende Form halten neuere Philosophen, weil sie von der durchwohnten nicht sperrbar, nicht fassbar, ist, für ein an sich formloses oder wenigstens für ein Unreales, Unsubstantielles — Flüssiges, — wenngleich freilich in jedem Daseienden zwischen seinem nichtrealen, idealen Centrum als seiner gleichsam ersten magischen Form (Imago) und seinem realen kräftigen Centrum unterschieden werden muss, und das Daseiende, als reale Peripherie, nicht un-

*) Vergl. Vorlesungen über spek. Dogmatik, 3. Heft, S. 28.

mittelbar aus dem formlosen, abgründigen oder indifferenten Sein sich erhebt und ebenso wenig unmittelbar aus jener magischen, noch nicht realen, noch unlebhaften Form, welche letztere unmittelbar die Abgründigkeit (Indifferenz) schliesst und folglich das erste Moment zur Formation ist. Seit Locke haben sich unsere Philosophen fast ohne Ausnahme das Wort gegeben, an keine andere reale Form zu glauben als an die materielle und alle immateriellen Formen — also alles nicht materiell Wägbare und Sperrbare, nicht auf Löffeln und Tellern Präsentirbare — für weiter nichts als für katoptrische Luftspiegelungen, wie ein trister Philosophus aus dieser Schule, Arthur Schopenhauer in seiner Schrift: Die Welt als Wille und Vorstellung, sich ausdrückt, für blosse Windbeuteleien auszugeben, so dass nach ihm der Mensch nur darum vernünftig ist, weil er ein abstrahirendes, abstraktes Thier oder Vieh, und hiemit freilich schlechter als letzteres in seiner Concretheit ist. Uebrigens hat der Verfasser dieser Schrift durch dieselbe und durch seine Consequenz und Aufrichtigkeit ein ungleich grösseres Verdienst sich erworben als eine Unzahl anderer in demselben Esprit schreibender Philosophen unserer Zeit, welche den heissen Brei im Munde behalten.

Wir behaupten nun, dass sich der Mensch hinsichtlich seines Verständnisses oder Nichtverständnisses der Manifestation Gottes durch die Natur so ziemlich in demselben Verhältniss befand und befindet, welches wir in diesem (obigen) Beispiel bemerklich machten, m. a. W., dass dem Menschen, so lang er noch im freien Rapport mit Gott stand, auch die Natur in demselben Verhältniss verständlich und durchsichtig war und dass dieselbe sowohl zum Behuf des Erkennens als des Wirkens des Menschen nur dienend und fördernd ihm entgegen kam, nicht aber sich ihm entzog oder hemmend und widerstehend, wenn auch nur als Last, sich ihm widersetzte. Im ersten Falle, könnte man sagen, diente die Natur dem Menschen als ein treuer Erzspiegel, der ihm alles zeigte, was er zu sehen wünschte, wogegen dieser Erzspiegel im zweiten Falle trüb, wie man sagt, blind geworden war. Wie man aber weiss, dass der Spiegel erst dann als etwas für sich Sichtbares zum Vorschein kommt, wenn er aufhört, andere Dinge in sich zu zeigen, so ging es dem Menschen mit der Natur, welche sich ihm in demselben Verhältniss als ein für sich Selbständiges und über ihm Stehendes kund gab, als er aufhörte, Gottes Bild zu sein. Der Mensch findet sich nämlich im Schauen wie im Wirken entweder an und in die Natur gebunden, oder er findet sich naturfrei und diese an sich gebunden, je nachdem er seinem Bunde

mit Gott untreu oder treu ist. In dieser Hinsicht kann man von der Religion sagen: Religans hominem Deo, naturam homini. Vorläufig sei bemerkt, dass diese Trübung und Verfinsterung der Natur in Bezug auf die Intelligenz, gleichsam ihre Crispation, als das sich zeigen wird, was ihre Materialisirung macht und dass, sowie es dem Menschen gelingt, seine Natur (seinen Leib) auch nur zum Theil wieder licht und durchsichtig zu machen, er selber in demselben Verhältniss nicht nur selbst wieder naturfrei wird, sondern auch seine Natur befreit, sie ihrer Reintegration, somit ihrer Dematerialisirung wieder nahe bringt, gleichwie ein solcher Mensch durch seine eigene hiemit frei gewordene Natur auch für die umgebende Natur befreiend wirkt. Und aus diesem lichten Standpunkte lassen sich denn auch die sogenannten Wunder erklären. Der Schlüssel zu denselben liegt nämlich darin, dass der Mensch, der vermöge seiner Bestimmung über der Natur sein soll (sollte), obschon zugleich in ihr, nicht aber, wie dermalen, nur in ihr und nicht zugleich über ihr, das Wunder dieser Natur ist und dass, sobald er durch seine Erhebung aus der Natur wieder Gottes Spiegel wird, er sofort auch das Vermögen gewinnt, sich in der Natur zu spiegeln und in ihr sich — zurecht — zu finden. Man weiss aber, dass der Spiegel, falls er richtig zeigt und treu ist, alles das in sich darstellt, was der Geist in ihm hervorruft. Wenn man nun nach den gegebenen Ansichten über die primitive Religion in dem zunehmenden Abfall des Menschen von Gott seinen tieferen Fall in die in gleichem Verhältniss sich ihm verfinsternde und verhärtende, sich verschliessende Natur sucht, so würde man sich doch irren, wenn man den hiemit eingetretenen Naturdienst als in Folge einer bloss unschuldigen Distraktion von Seite des Menschen entstanden sich vorstellen, sowie wenn man das Verbrecherische und Dämonische dieses Cultus der Natur schuld geben würde.

Es gilt nämlich hier auszeichnungsweise der Satz: Von der Unwissenheit zum Irrthum und vom Irrthum zum Verbrechen ist nur ein Schritt und zwar darum, weil der Mensch, wovon er sich jeden Augenblick überzeugen kann, nicht ohne Gott in der Natur verweilen kann, ohne die Solicitation eines gegen Gott gerichteten Strebens inne zu werden, wie denn nur Unwissenheit oder Lüge ein solches gottwidriges Streben mit jenem „ohne Gottsein“ confundiren kann. Desshalb ist es denn auch ein nothwendig misslingendes Unternehmen, die Untiefen der Mythologie mit Beseitigung jedes dämonischen Elementes (wie auch Schelling) ergründen zu wollen. Der Punkt, von dem man ausgehen muss,

um die Aberration der primitiven Religion in das Heidenthum zu erklären, ist am Richtigsten von Kanne in den Worten bezeichnet worden: „Wie alle Sprachen aus einer gemeinsamen Sprache hervorgegangen sind, so liegt den Traditionen der Völker eine gemeinschaftliche Ueberlieferung zu Grunde, von welcher sie nur soviel verworfene und verstümmelte — durch meist nur verbildete und verzerrte, nicht aber darum autochtonisch von ihnen primitiv erzeugte — Glieder sind. Alle zeugen davon, dass die gesammte Urmenschheit das erste Licht gekannt und die Verheissung empfangen hat, in das Leben dieses Lichtes wiedergeboren zu werden, aber zugleich auch davon, dass der Mensch sehr früh gestrebt hat, auf dem falschen „Wege des — ungöttlich-magischen Verkehrs Höheres wieder zu gewinnen — der Natur Meister zu werden — und so statt an die Morgenröthe des Lichtes zu kommen, sich die Nacht erst eigentlich zur Nacht gemacht und in derselben sich immer tiefer in die Abgötterei und ihre Greuel verloren hat."

Neuere Forscher haben nicht mit Unrecht sich jenen primitiven Zustand des Menschen, welcher allein seine primitive Religion begreiflich macht, durch jene ekstatischen Zustände zu erklären gesucht, deren der Mensch noch jetzt auf mancherlei Weise sich fähig zeigt. Auch dieses Hell- oder sogenannte Fern- (Durch-) Sehen und Fern- (Durch-) Wirken kommt nur durch eine gradweise oder theilweise Befreiung der eigenen Natur des Hellsehenden von dem Bande der Materialisirung zu Stande, wodurch die freigewordene Natur sofort mit der übrigen Natur in einen freien — centralen Rapport tritt. Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, dass alle diese Zustände mit sehr wenigen Ausnahmen theils nur schwache, theils verzerrte und unreine Reflexe jenes primitiven Zustandes sind, welchen sie voraussetzen. So treten sie denn nur dann, und meist nur blitzweise hervor, wenn die engere, tiefere Lebenssphäre mit der höheren und weiteren in Gegensatz tritt — insofern den leiblichen Tod antecipirend, — nicht aber, wenn diese beiden Sphären concentrisch sich decken, ohne dass doch die weitere und höhere Sphäre durch die niedrigere verdeckt wird, wie diess im materiellen gemeinwachen Leben geschieht. Zwar nehmen die Menschen gewöhnlich die Visionen oder Geistererscheinungen für einen Beweis des Eintritts einer andern — unmateriellen — Welt in die materielle, sie würden aber besser thun, dieselben, wenige Ausnahmen abgerechnet, für Beweise der Störungen und der Abnormität des normalen Einwirkens der ersteren in die zweite zu halten etc.*)

**) S. Werke Baader's III, 359—377.

Um sich von der gänzlichen Verschiedenheit, ja Unvereinbarkeit der Philosopheme J. Böhme's mit allen herrschenden, früheren wie späteren Philosophemen zu überzeugen, braucht man nur den Begriff der Natur kennen zu lernen, wie ihn dieser Forscher: 1) in der Unterscheidung der ewigen und der zeitlichen Natur, 2) wie er ihn im Verhalten der Natur zum Geist gefasst hat, indem er beide ebenso unterscheidet, als er ihre Trennung abwehrt, endlich 3) wie der Philos. Teuton., indem er von einem Sein des Geistes in der Natur spricht, zugleich dessen Sein über sowie unter jener (der Natur) nachweist, hiemit aber eine Trilogie festsetzt, welche allein mit jener Trilogie der primitiven Religion — die sich selbst in allen Ausartungen derselben noch erhalten hat — sowie am Bestimmtesten mit der christlichen übereinstimmt, indem das selige, himmlische Leben über dem Zeitleben, sowie das unselige, infernale unter letzterem eben nur durch jene Triplicität des Verhaltens des Geistes zur Natur begreiflich ist, somit aber die Religion selber, insofern sie allerdings lediglich auf jene Trilogie basirt ist.

Um über den Fundamentalbegriff Böhme's — über die bemerklich gemachte Triplicität einigermaassen zu orientiren, scheint es dienlich, einen Standpunkt anzuweisen, von welchem aus so tief in die Denkweise Böhme's eingedrungen werden kann, wie bis dahin nur Wenigen von seinen Commentatoren gelungen ist.

Dr. Petöcz in seiner genialen, wiewohl mancher Correktur bedürftigen Schrift: Die Welt aus Seelen, sagt, dass die Imagination (die produktive) auf einen Magus deute, welcher, auf Veranlassung eines sich ihm darbietenden Schaulichen, nach Innen geht, um die dieser Anschauung entsprechende Idea — als centrale und ideale Anschauung oder Form — in sich hervorzuzaubern, womit er eigentlich den Process des Gewordenseins jenes Schaulichen innerlich genetisch wiederholt, wie man sagt, dieses Gewordene, Gebilde, als Kunstwerk versteht. „Scimus, quae facimus.“

Dieser Magus, auf solche Weise in seine Tiefe gehend und seine eigene Genialität inne werdend, ruft wenigstens innerlich das „anch'io sono pittore“ aus und findet mit dem Vermögen die Lust in sich geweckt, seiner eigenen ingeborenen Idea oder Imago gleichfalls ein ihr entsprechendes äusseres Gebilde oder Werk darzustellen. So ist denn auch der bisher allgemein angenommene Gegensatz des Idealen und Realen insofern unrichtig, als man die noch unlebendige, stumme oder nur magisch vorhandene Idea (Form) einerseits mit der sprechenden, wahrhaft realen und lebendigen Idea (dem Wort), andererseits indem man jene oder auch letztere

mit der äussern Darstellung, dem ausgesprochenen Wort — als Hülle und Leib des sprechenden Wortes — vermengt. Dabei bedenkt man nicht, dass jene magische Idea als gleichsam die innere Figur der lebendigen Idea für sich eben so stumm und noch unwirksamer ohne ihre Erweckung zur realen Idea ist, als die äussere Gestalt, wenn sie der lebendigen Idea als ihrer Seele ermangelt, gleichfalls nur eine stumme, materielle Figur derselben oder, wie man sagt, dessen Leichnam, d. h. dessen verblichener Name ist. Eine vermittelnde und schaffende Funktion der zum Wort erhobenen und erkorenen Idea, über die man keinen Zweifel haben kann, wenn man nur bedenkt, dass selbst in unserm so eben angeführten Beispiel der Künstler unmittelbar, nämlich bloss durch jene nur erst magisch oder stumm ihm vorschwebende, wie in einem Spiegel sich ihm zeigende Idea sein Kunstwerk nicht zu produciren vermöchte, ehe und bevor diese magische Figur sich in ihm nicht zum lebhaften, schaffenden und wie sich zeigen wird, zum naturkräftigen und naturgewaltigen, nicht naturlosen, Wort erhoben, potenzirt oder bekräftigt hat.

Es ist im Sinne J. Böhme's auf die Tiefen des eigenen Gemüthes und Geistes eines Jeden zu verweisen, um den Geheimnissen Gottes, des Menschen und der Natur nachzuforschen, indem hier bereits alle jene Momente zu entdecken und zu erfassen sind, welche nicht nur der Urgeist als Original, sondern auch der endliche Geist als dessen Abbild, der seine Selbstmanifestation begehrende Wille kraft seines *αὐτοδιορίσμος* in sich — ineinander — nicht nach — oder neben einander — setzt und durchgeht, um zur Integrität der Manifestation zu gelangen. Hat nun Böhme gezeigt, wie der Wille vorerst als begehrend und sich centrirend imaginirt, d. h. in eine Anschauung, Imago oder Idea als sein Gleichniss oder Auge sich einführt und formirt, wie er sofort aber sich tiefer in seiner Begierde, in und zur Natur, fasst — begierdeloser Wille ist ebenso wie naturlose Begierde Unding, begierdefreier Wille fällt mit naturfreiem zusammen — und aus dieser Fassung ausgehend als naturfrei und naturgewaltig und doch auch naturerhebend über sie sich erhebt, hiemit aber sich in ihr, über ihr und unter ihr, zugleich als in Stamm, Krone und Wurzel bestehendes und vollendetes Gewächse erweist, so kann es nicht mehr fraglich sein, dass J. Böhme, der Spekulation einen solchen Anfangs- oder Eingangspunkt anwesend, in's Centrum (der Erkenntniss) selber geführt hat. Wie aber war es doch möglich, dass besonders die deutschen Philosophen von diesem Forscher und seinen Leistungen so wenig Notiz nahmen, als von seinem Vorfahrer

Paracelsus, dessen Naturphilosophie sich gleichfalls um die Wirksamkeit und Macht der Imagination oder Magie in ihrem Bezug zum Geist und zur Natur in allen Regionen des Lebens bewegt, und dass diese neueren Philosophen lieber überall anderswo, z. B. in dem Steinabdruck oder Petrefakt des Begriffes Gottes, des Geistes und der Natur, wie denselben Spinoza gab, ihre Gottes- und Naturweisheit schöpfen zu können vermeinten.

Durch die Nachweisung der Triplicität des Verhaltens des Geistes zur Natur im Original selber machte Böhme es möglich, dieselbe Triplicität in dem endlichen Geist und in der endlichen Natur, in ihrer Normalität wie in ihrer Abnormität, zu erkennen. Sieht man nicht ein, dass und wie einem dreifachen Verhalten der Intelligenz zu der ihr ursprünglich hörigen Natur eine dreifache Seinsweise der letzteren entspricht, sowie jenes und dieses einem dreifachen Verhalten der Intelligenz zu Gott: dessen Gottinnigkeit, Ingottsein, dessen Vongottabgekehrtsein und dessen Gegengottgekehrtsein, womit die Intelligenz entweder über ihre Natur oder bloss in sie, oder unter sie tritt, so kann man auch nicht zur Einsicht gelangen, dass und wie der Eintritt des normalen und abnormen Verhaltens der Intelligenz zu Gott sofort ein entsprechendes Verhalten der Natur zu der Intelligenz bewirken muss.

Natur und Materie, d. h. immaterielle und materielle Natur wird auch von Böhme's grossartiger Ansicht unterschieden, die zeigt, in welchem Verhältniss der Urstand und Bestand der Materie zu jenem Gegen-Gott- und Von-Gott-Ab-Gekehrtsein der intelligenten Wesen steht. Mit dieser Nachweisung hebt und tilgt Böhme jenen uralten Irrthum gründlich, welcher den frühern maschinistischen wie den späteren sich so nennenden naturphilosophischen (Schelling-Oken'schen) Ansichten der Natur zu Grunde liegt. Gemäss diesem Irrthum weiss man nämlich von keiner andern Natur-Aeusserlichkeit und Leiblichkeit, von keiner andern Weise ihres Seins und Wirkens als von der materiellen, irdisch-zeitlichen und verweslichen und hat keinen Begriff von einem immateriellen Sein derselben in Bezug auf die Intelligenz, sei es über, sei es unter der Materie. Wie denn viele Theologen und Philosophen noch jetzt der Meinung sind, dass jenes ängstliche Harren und Seufzen der Creatur nach der Offenbarung der Kinder Gottes — d. h. des erloschenen Gottesbildes — und der Zustand ihres Unterworfenseins dem Dienste des Eiteln, wovon Paulus spricht, derselbe Zustand sei, in den diese Creatur von Gott zuerst geschaffen worden.

Wenn die Theologen mit Recht den Begriff eines übernatürlichen und noch mehr eines übergeschöpflichen Gottes festhielten, so gebührt J. Böhme doch das Verdienst, diese Fundamentallehre der Uebernatürlichkeit, Ueberweltlichkeit, Uebergeschöpflichkeit, Gottes tiefer begründet zu haben. Er unterscheidet nämlich ein Sein Gottes in der — ewigen und also auch in der zeitlichen — Natur über ihr und unter ihr zugleich. Hiemit aber unterscheidet er Gott als in sich selber, in seiner übernatürlichen Selbstmanifestation von seiner ewigen Selbstmanifestation in der Natur und durch die Natur und durch diese in geschiedenen und in ihrer Unterschiedenheit geeinten Principien oder Regionen, und dann unterscheidet er die geschöpfliche Manifestation von jenen beiden und zwar so, dass er von Geschöpfen spricht, die unmittelbar in eine ewige — ungeschaffene — Welt, sowie von andern, welche in eine geschaffene (nicht ewige) Welt geschaffen wurden. Wie nun die geschöpfliche Manifestation Gottes ein Nachbild seiner zweiten — natürlichen, nichtgeschöpflichen —, so ist ihm diese ein Nachbild der ersten übernatürlichen Selbstmanifestation, welche als zwar der tiefste Grund der Gottheit uns so wie jeder Creatur insofern ewig unerforschlich und Mysterium bleiben muss, insofern wir nur in der ewigen Natur entstehen und ewig bestehen. Doch unterscheidet Böhme auch in der Creatur eine Natürlichkeit und eine Uebernatürlichkeit. Eine Mehrzahl von Principien innerhalb eines und desselben Wesens widerspricht dessen Einheit nicht. Solche innere Scheidung, Gliederung, in mehrere Anfänge (centra) der Selbstformation bedingt vielmehr die Gemeinsamkeit dieser sowie nur das Unterschiedensein von einem Andern die Einheit aufhebt, nicht aber seine Selbstunterscheidung. So hebt auch das Bestimmtsein von einem Andern, nicht aber die Selbstbestimmung die Freiheit auf; wie denn auch das sich selber Verändernde und Bewegende sich hiemit nicht in seiner Unveränderlichkeit aufhebt, sondern in ihnen sich affirmirt, wogegen das von einem Andern Verändertsein und Bewegtsein die Unveränderlichkeit und Unbeweglichkeit aufhebt.

J. Böhme fasste den Begriff der absoluten Einheit Gottes in demselben Sinne wie Pythagoras. Wenn nämlich Pythagoras Gott die Monas nannte, so wollte er hiemit nicht bloss die Unicitas Dei aussprechen, — wie z. B. im Koran ausgesprochen wird: non est Deus nisi Deus! — sondern er wollte auch hiemit sagen, dass die absolute Einheit als die einzige und alleinige Gott ist, oder: non unus est nisi Deus, folglich: non uniens nisi unus Deus.

Weil nämlich Alles, was ist, nur damit ist, dass es Eines ist und weil es dieses Einssein nicht von sich, sondern von Gott hat (per participationem), so hat es sein Sein nur von, aus und in Gott; es ist also Gottes, ohne doch Gott zu sein etc.

Die Frage: Was Natur, nicht in Bezug auf Gott als etwas ihm Aeusserliches, sondern als ein in ihm — als Attribut — Seiendes zu bedeuten hat? Diese Frage ist bis auf Böhme kaum mit Bestimmtheit aufgeworfen, geschweige befriedigend beantwortet worden. Sie soll hier beantwortet werden. Wenn nämlich der Mensch sich äussern, aussprechen, zu Wort kommen, will, so fasst er sich tiefer, setzt gleichsam in sich ausholend eine Idea als Sphäre aus sich heraus oder sich vor und tritt sofort als Operator in diesen seinen Kreis selber heraus oder sich in diesen hinein. Eben durch und in diesem Heraustritt entsteht ihm erst die Kraft, welche sich in ihrem ersten Urstand als blosser Trieb und Energie (vis) kund gibt, ohne welche indess der Aussprechende nicht im Stande wäre, das, was vorerst nur als stille Lust und stumme Figur in ihm als intelligentem Willen schwebt, zur Eigenheit, zur Wirklichkeit als Wirksamkeit zu bringen und gleich einer dädalischen Figur abzulösen. Mit dem Entstehen dieser Energie des Willens ist zwar dessen Nisus, sich zu verselbständigen, gegeben, solcher ist aber für sich kein Wille, sondern nur ein — nichtintelligenter — Trieb, obschon er den Willen, in dem er urständet, sollicitirt und afficirt etc. Der Sichaussprechende, Sichhervorbringende, fasst zwar nicht innerhalb seiner Einheit oder Temperatur, sondern nur ausser ihr seinen Grund zum Aussprechen, verliert aber dessen ungeachtet nicht jene Stille und Ruhe und bleibt, obschon ausgehend aus ihr und eine unterschiedene Region formirend, doch in ihr. Hienach ist J. Böhme kaum misszuverstehen, wenn er sagt, dass auch der in seiner Uebernatürlichkeit esoterische Gott, um sich in's laute, exoterische Sein auszuführen, sich nur tiefer, unter und ausser seiner übernatürlichen Region in Natur fasst, so doch, dass bei dieser Sichunterscheidung weder eine Trennung noch eine Confundirung — dualistische Opposition beider sich einander deckenden Regionen stattfindet. In diesem Sinne sagt Böhme (Gnadenwahl), dass nicht Gott in seiner in sich beschlossenen Einheit, sondern im Aufthun derselben als Wort Natur annimmt. Nach diesem Hauptbegriff des Böhme'schen Systems steht die Gottheit, welche sich übernatürlich in's Geistesauge formirt, durch diese zweite Formation sofort in ihren dreien Geburten — Regionen — vollendet, welche Böhme (Morgenröthe im Aufgang) mit dem geistigen, seelischen und leiblichen

Sein des Menschen vergleicht. Ein auf solche Weise sich äusserndes oder in die Aeusserlichkeit tretendes (geistiges) Wesen (sei es Gott, sei es ein Mensch) entäussert sich hiemit so wenig — etwa wie Hegel sich vorstellte —, dass es im Gegentheil eben nur durch diese Aeusserung sich wahrhaft lebendig inne wird. Eins, sagt Böhme, hat nichts in sich, was es erkennen, wollen, wirken kann, es duplire sich denn, dass es zwei sei. In demselben Sinne sagt Platon — und nach ihm Fr. H. Jacobi —, dass die Liebe als der Ueberfluss und Reichthum das Bedürfniss sich erfunden habe, damit sie etwas — ein Objekt — habe, dem die Liebe — die Einigung, das Licht — noth thut; nicht nämlich als ob jene Triplicität der Einheit erst entstünde, sondern weil eben ihr Ausgang — ihre Aeusserung in Natur — diese Einheit aus sich actuos, sich selber erkennen, macht. Offenbar hatte Platon unter jenem von der Einheit erfundenen Bedürftigen eben nichts Anderes im Sinne, als was Böhme zuerst als die ewige Natur bestimmt aussprach, welche in ihrem Urstand als Indigentia Dei sich kund gibt, in ihrer Vollendung als Manifestatio gloriae Dei. Hiemit erst wird die wahre Bedeutung jenes Satzes verständlich, dass der Ausgang den Eingang bedingt, das Sichäussern das Sichinnewerden und dass die ewige Einheit still stünde, wenn sie nicht durch den Ausgang — das Sichaussprechen — und durch die im Ausgang — als Natur — entstandene Bewegung actuos würde. Was es mit dieser Bewegung in ihrem Urstand auf sich hat, als Trieb — Begehren — ist nur vom Philos. Teuton. zu lernen, welcher diese primitive Bewegung des eigenen Naturtriebs — als nicht intelligenten Willen — vollständig — als des Apostels Jacobus Geburtsrad — construirte, als ein in sich kreisendes Drängen, Bewegen, Anstrengen und Aengsten, welches aber als solches — als Angst — nur dann hervortritt oder aufgeht — in der Creatur —, wenn jene Inertie des Verselbständigungstriebes der Natur zu Willen kommt, wogegen dieselbe Bewegung, in die Einheit und Freiheit ausgeführt, hier zwar auch kreisend, aber ein Kreisen der sich ausbreitenden und genügendeu Freude und sich selbst genügenden Fülle ist. In der Angst können nämlich Zwei nicht von einander lassen, die doch einander fliehen möchten, wogegen in der Freiheit, Freude und Liebe Zwei nicht mehr von einander lassen wollen.

Und wenn das in der Angst festgehaltene Wesen weder aus noch ein kann, so geht das freigewordene Wesen frei aus und ein, indem sein Ausgang seinem Eingang dient. Hier gilt: Motus in loco placidus, extra locum turbidus. Diese Wahrheit hat Böhme in der Evolution und Revolution in ihren sieben Gestalten damit

construirt, dass er zeigt, wie jener entstandene Naturtrieb für sich oder unter und vor dem Feuer sich zu gründen strebt, aber nur in sich kreisend herumfällt, wie aber, nachdem das Feuer — die vierte Gestalt — den Durchbruch in die Einheit gemacht hat, dieselbe Angstbewegung wie in der fünften, sechsten und siebenten Gestalt, in Liebe, Lichtfreude und bestandhaltender Wesenheit sich ausführt. Wie also die unruhige Bewegung im ersten Ternar, wenn man diesen als in der Creatur bereits entzündet und zu Willen gekommen sich denkt, zur ruhigen Bewegung im zweiten Ternar geworden ist, sowie jenes Kreisen im ersten Ternar ein sich beständig erneuernder Hunger und Verzehren, d. h. ein immer wiederkehrendes Streben, sich in sich zu begründen — sich zu einen — zugleich mit einem beständigen Insichwiederzugrundegehen ist, sowie dagegen im zweiten Ternar ein beständig sich erneuerndes Gebären und Erfüllen oder Affirmiren in der Einheit stattfindet.

Mit diesen Nachweisungen kann schon jetzt die Wurzel jenes uralten doppelten Missverständnisses eingesehen werden, wonach man einerseits Gott nur durch seine Naturlosigkeit in seiner Uebernatürlichkeit festhalten zu können meint, andererseits ihm aber keine andere Aeusserlichkeit zuerkennt, als die durch das Geschöpf und zwar durch die in die geschaffene materielle Welt geschaffene materielle Creatur. Dieser doppelte Irrthum ist darum uralt, weil man von frühen Zeiten her Natur und Materie, nichtzeitliche und verzeitlichte Natur als völlig identisch nahm und so in jenen flachen Purismus verfallen musste, der, die Naturfreiheit Gottes mit Naturlosigkeit verwechselnd, Gott gleichsam entnaturte und ihm den biblischen Lehren völlig entgegen die natura naturans als Attribut abstritt. Dieser schlechte Naturpurismus, den man auch Eunuchenspiritualismus nennen könnte, ist der Religionswissenschaft nicht minder verderblich als der ihm entsprechende moralische Purismus, der ein Gesetz ohne einen Gesetzgeber und ein Christenthum ohne Christus statuiren will; wohin denn auch jener schlechte, flache, moderne Liberalismus gehört, welcher Regierungen ohne Regenten, ja selbst Monarchien ohne Monarchen will. Den naturscheuen Philosophen und Moralisten ist (Spek. Dogm.) gezeigt worden, dass sie weder durch die Naturgebundenheit, den Servilismus des schlechten Naturalismus, noch durch die Naturlosigkeit des schlechten Spiritualismus zum Verständniss des Geheimnisses der Liebe gelangen können (Sätze zur Erotik). Wie jene Moralisten nichts wissen von einem Freiheitsbund, welcher der Coalescenz der Natur vorhergeht, so wissen diese Spiritualisten

nichts von dieser Coalescenz. Der Spruch: „Suchet das Reich Gottes“ etc., wird nur durch die Einsicht verständlich, dass das Suchen als Begehren ein sich Darangeben an das Begehrte ist, und dass derjenige, welcher diese seine Natur, die bis dahin ihn hat, abgibt, dieselbe wieder zurückempfängt, aber nun so, dass er sie hat. „Wer sein Leben an mich verliert, wird es gewinnen.“ Dagegen erhält derjenige, der seine Naturmacht an den Unrechten abgibt, sie nicht nur nicht wieder zurück, sondern ist durch sie der Tyrannei desjenigen heimgefallen, an den er sie abgab. Diesen Gewinn des resignirten Naturtriebes sehen wir auch im Krieg so wie in der Geschlechtsneigung, welche nur durch freie Resignation des Geschlechtstriebes zur Geschlechtsliebe wird. — Die Natur als blosser Trieb muss erst zu Willen gekommen sein, ehe sie (per abusum) zur Abnormität gelangen kann. Daher ist der Trieb als solcher (als nicht zu Willen gekommen, als nicht persönlich) an sich weder gut noch böse. Daraus ersieht man, wie arg einige neuere Schriftsteller J. Böhme missverstanden haben, wenn sie ihm die abenteuerliche, ja abscheuliche und blasphemische Vorstellung andichteten, als sei ihm die natura naturans als solche und in ihrem ewigen Urstande — vor aller Creatur — bereits ein böses, wollend und wissend sich der Manifestation der göttlichen Idea widersetzendes, persönliches Wesen oder der leibhafte Ahriman selber, durch dessen Caputmachung Gott erst zum Lichtsohn habe kommen können.

Eine solche Philosophie, welcher die Natur (und Creatur) als solche sündlich oder die Sünde selber ist, hatte ohne Zweifel jener chinesische Kaufmann in Canton, der gegen den ihm von einem Engländer wegen seines unaufhörlichen Betrügens gemachten Vorwurf mit folgenden Worten (in schlechtem Englisch) sich entschuldigen wollte: „Chinese are rogues, cannot help it.“ — In der Anmerkung (III, 402—403), in welcher Baader über die Entzündung und über das Zu-sich-selber- oder zur abnormen vita propria Kommen des Naturrads nach J. Böhme geäussert hat, glaubt er bereits den Hauptschlüssel zu dessen Theorie des Bösen ausgesprochen zu haben, und hält für gut, eine längere Stelle aus Classenii Theologia gentilis, auf die wir l. c. verweisen müssen, mitzutheilen, welche wenigstens über das hohe Alter von J. Böhme's Begriff keinen Zweifel stattfinden lasse. Baader fügt noch hinzu: „Was nun aber auf solche Weise die Heiden in Mythen und die Schriften des alten Bundes in Naturbildern sagten, das hat J. Böhme durch seine Theorie der Natur und des Erweckt- oder Entzündetwerdens ihres abnormen Verselbstigungstriebes in der Creatur völlig verständlich ausgesprochen, und hiemit erwiesen, dass lediglich der Unbegriff

der Natur in ihrem Verhalten zur Freiheit den Hass wie die Liebe dem Menschen unbegreiflich macht." In derselben Anmerkung (III, 402) erklärt sich Baader scharf gegen den rein oder vielmehr abstrakt spiritualistischen Gottesbegriff mit folgenden Worten: „Ich habe mich bei jeder Gelegenheit gegen diesen, wenn ich das Wort brauchen darf, Eunuchenspiritualismus erklärt und erst wieder im dritten Hefte meiner spekulativen Dogmatik (S. 59) diesen naturscheuen Philosophen und Moralisten gewiesen, dass sie weder durch die Naturgebundenheit, den Servilismus des schlechten Naturalismus, noch durch die Naturlosigkeit des schlechten Spiritualismus zum Verständnisse des Geheimnisses der Liebe gelangen können. Wie jene Moralisten nichts wissen von einem Freiheitsbund, welcher der Coalescenz der Natur vorhergeht, so wissen diese Spiritualisten nichts von dieser Coalescenz, von dem „prendre nature" der Freiheit.*)

Es ist geschichtlich nachweisbar, dass es zwar nie (allgemein) an der Einsicht fehlte, dass, sowie die Creatur nur sich äussernd sich inne wird, sich selbst — als erkennend — nur erleben kann, dasselbe auf seine Weise auch von Gott gilt, dass aber diese Einsicht damit wieder allgemein und seit den ältesten Zeiten getrübt wurde, weil man diese Aeusserung und Aeusserlichkeit Gottes sofort mit seiner geschöpflichen vermengte. Diese Vermengung hat es den Theologen bis auf J. Böhme unmöglich gemacht, auf spekulativem Boden jene zwar dreigestaltige, in der Wurzel aber einfache Häresis des Cerinthianismus, des Manichäismus und des Arianismus gründlich zu widerlegen. Desshalb tauchten diese Häresien fast in jedem Jahrhundert wieder auf, wie sie denn selbst jenen neuesten Philosophemen zu Grunde liegen, die von allen theologischen Discussionen sich völlig losgesagt zu haben meinen. Zur Erledigung dieses Thema's geht Baader in der achten und neunten Vorlesung kritisch auf Wachter's Elucidarius Kabbalisticus, auf die Kabbala, auf eine grosse Zahl von Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern ein, welche zumeist schon die Schriftlehre, wenn auch nur sehr theilweise, doch in Hauptpunkten verkannten und entstellten. Daher zeigen sich schon mehr als tausend Jahre vor Leibniz Theologen und Philosophen von halbpantheistischen Vorstellungen beherrscht, da sie auch aus Platon und Aristoteles nur halbpantheistische, nicht aber rein theistische Vorstellungen schöpfen konnten.

Von den drei letzten der dritten Gruppe der Vorlesungen über J. Böhme's Lehren, der zehnten, eilften und zwölften, führen

*) Vergl. Sätze aus der erotischen Philosophie und vierzig Sätze aus einer religiösen Erotik. S. Werke Baader's IV, 163—200.

wir als besonders charakteristisch vorzüglich Gedanken der zehnten und der zwölften Vorlesung vor, während wir die Originalstellen der eilften Vorlesung aus Böhme's Werken weniger berücksichtigen und sie zur Beachtung dem Leser nur empfehlen können. Die Gedanken der zehnten Vorlesung Baader's fassen sich in Folgendem zusammen:

Die vorzüglichste Entdeckung J. Böhme's, die Natur betreffend, ist nach dem Früheren die: „dass die Natur — hier vorerst in Bezug auf die Creatur betrachtet — Etwas ist, was die Creatur sowohl weggeben muss, um es zu haben, um ihrer mächtig zu sein, als auch was sie nur an den rechten Gegenstand — als Empfänger weggeben soll. Dieses Abgeben geschieht nach Böhme durch das und in dem glühendsten Begehren und Verlangen, d. h. im Setzen seiner Begierde in etwas — oder auch im Entgegnen einer solchen Setzung. Wenn aber der verlangte Gegenstand der unrechte ist, so gibt derselbe nicht nur die ihm gegebene, anvertraute, creditirte oder angelobte Naturkraft nicht wieder dem Geber zurück, sondern er missbraucht dieselbe, um durch sie sich auch letzteren zu unterwerfen, weil der Geber mit dieser Gabe sich selber gibt oder von dieser sich nicht trennen kann. Ebenso beweist umgekehrt sich durch diese erfolgte Beraubung der Freiheit und durch die statt des freien Bundes eingetretene unfreie Gebundenheit die Illegitimität der eingegangenen Gemeinschaft. Der Mensch, die intelligente Creatur, kann sich somit für sich allein weder frei noch unfrei, weder gut noch böse, weder selig noch unselig machen, und sein Wille ohne Zuhilfenahme des Begriffs der Natur erklärt hier nichts. Wenn man nämlich vom freien Willen des Menschen als von seiner Wahlfreiheit spricht, so versteht man darunter die Disponibilität seiner Natur in Bezug auf eine andere — als Coalescenz oder als Trennung — und falls er diese Disponibilität durch die wirkliche Disposition verwendet und verloren hat, kann er durch seinen blossen Willen sich diese Disponibilität nicht wieder geben, sondern er muss die Wiederbefreiung, das Loswerden, die Erlösung seiner Natur, anderswoher erwarten. Nur in diesem Sinne ist verständlich, was Paulus (an die Römer) von der Knechtschaft der Sünde sagt, und dass der Sünder nicht mehr t h u t, was er, sondern was die S ü n d e in ihm will. Denn der seiner Natur als des Werkzeugs seines Thuns, der Zeugungskräftigkeit, hiemit also seines Vollbringenkönnens verlustig gewordene Wille bringt es nun höchstens noch zu einer impotenten Velleitas, welche übrigens als Trieb von der Begierde zu unterscheiden ist, obschon auch diese ein noch unvollendetes,

nicht effektives Wollen heissen kann Indem übrigens Paulus mit Bestimmtheit sagt, dass die Sünde den äusseren Menschen — die Glieder, d. h. die Natur — besitzt, nicht aber den inwendigen Menschen, und dass Gottes Sohn in der Gestalt dieser von Sünde besessenen Glieder kam, um unsere Natur von Sünde zu befreien, so wird hiemit dieser Begriff der Natur, als die Aeusserlichkeit des Seins überhaupt bedingend, bekräftigt.

Wenn man sagt, dass der Mensch durch einen Missbrauch seiner Wahlfreiheit seiner Freiheit selber verlustig und der Erlösung bedürftig geworden ist, so sagt man, dass er seine Natur an einen Gegenstand — an eine andere Natur — verwendet hat, welche ihn selber hiemit in seine Gewalt bekam, und von welchem er, sich selbst überlassen, seine Natur nicht wieder los machen kann. Man soll aber nicht meinen, dass eine solche Erlösung des Menschen durch unmittelbare Rückgabe seines von seinem Despoten gleichsam verschlungen gehaltenen Naturvermögens geschehe. Sie geschieht vielmehr, indem ihm ein Solvens dargeboten wird, dass er erst an- oder ein-zunehmen hat, durch dessen Kraft zwar jene Lösung geschieht, wobei aber die wirkliche Rücknahme seiner Natur, deren Entziehung jenem Gegenstand, dem er sie nie hätte geben, sowie der Uebergabe an jenen, dem er sie hätte entziehen sollen, doch des Menschen Sache bleibt. Diese Duplicität des Erlösungsprocesses — indem derselbe sowohl durch eine Trennung seiner Natur, als auch durch eine Verbindung derselben geschieht — weist Paulus nach, wenn er sagt: dass Christus gestorben sei für uns Ungerechte, um uns zu erlösen vom Ungerechten (nicht von der abstrakten Ungerechtigkeit) und dass er für uns als Gerechtfertigte — durch das Abgestorbensein diesem Ungerechten — lebe, zu unserer Seligkeit. Ja, Paulus führt gegen Jene, welche das historische Zeugniss vom verstorbenen Jesus, der lebe, nicht annahmen, also gegen die Zweifler an einem äusseren Geschehensein ein inneres Geschehen an, indem er das Auferstandensein des Jesus durch die Versöhnung des Gewissens der Gläubigen und durch ihre Kraft zum neuen Leben beweist, somit durch seine Gegenwart in ihnen, nicht als ein Revenant, sondern als ein Non-allant.

Wenn wir die Natur als Etwas definiren, was Jener, der sich in ihr oder sie in sich findet, vorerst weg zu geben — sich von ihr zu scheiden, nämlich zu unterscheiden — hat, um in dessen wahrhaften Besitz zu gelangen, so müssen wir zugleich beifügen, dass, wenn man dieses Sichscheiden von der Natur und dieselbe Sichsubjiciren ein Aufheben derselben nennen will, man sich doch

hüten muss, hierunter ein Wegwerfen oder Fallenlassen der Natur sich vorzustellen, da ja im Gegentheil die Erhebung — Integrirung — derselben durch diese Aufhebung bedingt ist. — Hiebei ist noch Folgendes zu beachten:

Jedes Wesen, welches zwar den Reichthum — die Fülle und Vielheit — seiner Kräfte und Eigenschaften in sich, jedoch unentwickelt oder unoffenbart trägt und insofern leer ist, vermag zu seiner Offenbarung, Verwirklichung, zum Sichaussprechen nicht unmittelbar zu gelangen, sondern nur damit, dass jede dieser Kräfte erst für sich zur Verselbstigung, Eigenheit, d. h. zur Natürlichkeit kommt, dass aber auch jede derselben seine natürliche Eigenheit, Selbheit — Egoïté — wieder an die gemeinsame Einheit aufgibt, womit jede ihre gewonnene vita propria nicht etwa wieder verliert — in dieser Einheit zu Grunde gehend — sondern dieselbe, die an und für sich als bloss natürliche auch eine unfreie Eigenheit war, als eine freie Eigenschaft — der Einheit und in ihr — in dieser Einheit und sich in ihr erhoben findet. Hiemit ist das grosse Problem des Zusammenseins der Freiheit und der Bestimmtheit, der Einheit und der Zweiheit, des innerlichen und des äusserlichen — gegliederten — Seins gelöst und die Einsicht gewonnen, dass nur das sich normal äussernde Wesen erst Inhalt gibt, wogegen die Abnormität der Aeusserung in Bezug auf den Inhalt nicht bloss unproduktiv, sondern sogar destruktiv sich erweist, weil man zwischen einem positiven Inhalt, keinem und einem negativen zu unterscheiden hat.

In der eilften Vorlesung wurde unter Vorführung einer Reihe von Stellen aus der Böhme'schen Schrift über die Gnadenwahl auch jener Radicalirrthum unserer Rationalisten berührt, welcher sich kund gab in der Behauptung einer primitiven und nicht erst in Folge des Falles angeborenen Böswilligkeit aller Menschen, ja aller intelligenten Creaturen. Dieser Irrthum muss nun, auch weil er von Calvin's Prädestinationslehre, gegen welche Böhme's Schrift über Gnadenwahl gerichtet war, ausging, hier in der 12. Vorlesung zurückgewiesen werden. Doch ist zu bemerken, dass schon die Calvinisten theils nur die Hälfte der Menschen als von Natur böswillig und unheilbar oder wenigstens ungeheilt bleibend erklärten, theils auch ihre Verderbtheit doch nur als Folge des Falles Adams lehrten, wogegen die Rationalisten, wie sie sich nennen, die Creatürlichkeit oder, was ihnen dasselbe heisst, die Aeusserlichkeit — (das Anderssein) — als solche, nämlich als Endlichkeit (Nichtunendlichkeit) und zwar ohne vorausgegangenen Abfall für schlecht erklären und für verdammlich. So z. B. sagt Schopenhauer („Die Welt als Wille

und Vorstellung"): „Es ist eine ursprünglich evangelische Lehre, welche von Irrthümern wieder hervorzuheben Luther — in seinem Buche: De servo arbitrio — sich zum Ziele machte, nämlich die Lehre, dass unser Wille ab origine nicht frei, sondern dem Zwange zum Bösen unterthan sei, wesswegen auch nicht diese Werke (wie überhaupt kein Wirken), sondern nur der Glaube (als ob dieser wirklos sein könnte) selig mache." Dieser Glaube aber wird vom Verfasser ausdrücklich als eine bloss veränderte Erkenntnissweise, welche mit dem Willen nichts zu thun habe, declarirt, und von ihm behauptet, dass die entgegengesetzte Meinung (für welche doch, wie man weiss, Luther als pro aris et focis focht) eine rohe, platte, dumm-jüdische Meinung sei. Schopenhauer, der sich übrigens für unparteiisch in Bezug auf das Christenthum erklärt und so wenig für dasselbe eingenommen ist, dass er bedauert, dass wir Europäer unsere sittliche Bildung anstatt durch das Christenthum, nicht durch die „heiligen" Lehren der Hindus empfingen —, spricht indess hiemit keine andere Meinung aus, als welche später Hegel aussprach, nämlich jene der Identität der Endlichkeit — Creatürlichkeit — und Schlechtigkeit, wonach also jener (Schrift-) Text: „sie sind alle abgewichen von Gott" etc. gestrichen werden müsste, indem sie ja nach dieser Ansicht Alle nicht erst, nachdem sie geschaffen waren, abgewichen wären, sondern als Creaturen eben nur durch einen Abfall von der Idea in die Existenz hätten kommen können. Da nun aber hieraus folgt, dass die Aufhebung oder Vernichtung der Creatürlichkeit als Endlichkeit das alleinige und Radicalmittel zur Tilgung ihrer Sündhaftigkeit ist, so kann man es nur als Ironie oder als eine Doktrin *κατ' οἰκονομίαν* erklären, wenn gesagt wird, dass diese behauptete Identität der Endlichkeit und der Schlechtigkeit mit der christlichen Versöhnungslehre allerdings vereinbar, ja recht verstanden, diese selber sei, indem so dann nicht abzusehen ist, zu was der ganze Apparat der christlichen Erlösung mehr nützen soll, da ja die auch ohne diese sterbende Creatur ihre Endlichkeit, mit ihr aber auch ihre Sündhaftigkeit ablegt, welche überdiess nicht ihr, sondern Gott, der sie schuf, zur Last fällt! Wenn nun schon über dieses Hegel'sche Philosophem nicht der geringste Zweifel und Missverstand obwalten kann, so will ich doch zum Ueberfluss seine eigenen Worte (aus dem 12. Bande seiner Werke S. 266 etc.) hierüber anführen. „Der wahrhaft christliche Glaubensinhalt (sagt Hegel), ist zu rechtfertigen durch Philosophie, nicht durch die Geschichte. Was der Geist thut, ist keine Historie, es ist ihm nur um das zu thun, was an und für sich ist, nicht Vergangenes (oder Zukünftiges), sondern schlechthin Präsentes."

Es ist ebenso unbiblisch als unphilosophisch, das innere Geschehen (was Hegel den Inhalt nennt) zu trennen, als beide zu vermengen oder das Eine in der Abstraktion des andern das Positive zu nennen. Vielmehr ist es eben das Thun der Philosophie, die Einheit dieses inneren und dieses äusseren Geschehens gegen ihre Trennug sowohl als gegen ihre Vermengung fest zu halten, womit alle Missdeutungen und Missverständnisse über die Philosophie gehoben sind, und besonders jene Opposition derselben und der Geschichte verschwindet. welche Hegel noch festhalten will. „Dass das Subjekt selbst (der einzelne Mensch Bürger des Reiches Gottes und) ein Kind Gottes werden soll, enthält, dass die Versöhnung an und für sich selbst vollbracht ist in der göttlichen Idea, und sie auch erschienen ist, die Wahrheit dem Menschen gewiss ist und eben dieses Gewisssein ist die Erscheinung, die Idea, wie sie in der Weise des Erscheinens an das Bewusstsein kommt. Das Verhältniss des Subjekts zu dieser Wahrheit ist, dass er zu dieser bewussten Einheit kommend, d. i. sie (die vollbrachte Erlösung wissend) selber in sich hervorbringt, vom göttlichen Geiste erfüllt wird, welches durch Vermittelung in sich selbst (und durch sich selbst) geschieht, welche Vermittelung ist, dass er diesen Glauben (d. h. Wissen von der vollbrachten Erlösung) hat.“

Man sieht, dass Hegel weit entfernt ist von jener Behauptung der Schrift über den Glauben, dass man nicht einer Sache, sondern nur einer Person glauben kann, sowie von der Untrennbarkeit des Glaubens vom Wollen (Nemo credit, nisi volens (cupiens) und Nemo cupit nisi volens). Die Schrift weiss übrigens nichts von dieser cerinthischen Phänomenologie, sie spricht vom Vollbrachtsein der Versöhnung in einem Subjekte (dem Menschensohn), welcher als der zuerst Versöhnte hiemit der Versöhnende für alle übrigen Subjekte geworden ist, falls sie durch gläubiges Eingehen in ihn (nicht bloss durch Glauben an seine an ihm selbst vollbrachte Versöhnung) der Kraft der letzteren theilhaft werden. Die Schrift stellt den Erlöser als den Arzt (Heiland) vor, welcher zugleich die Arznei ist, woraus folgt, dass es keineswegs, wie Hegel will, mit der Persuasion vom Fertigsein der Arznei gethan sei, sondern dass jedes einzelne Subjekt sich diese Arznei selber anzueignen und das Experiment an sich selber zu machen hat. Ausserdem könnte man wohl auch sich noch persuadiren, dass es genug sei, wenn der Arzt die Arznei für mich einnähme, womit denn das Verdienst Christi gleichsam ein permanenter Ablass für alle vergangenen und künftigen Sünden wäre.

„Die Schwierigkeit, dass das Subjekt verschieden ist vom absoluten Gott oder Geist (dass er dieser nicht selber ist) wird ge-

hoben, weil Gott das Herz des Menschen ansieht, den substantiellen Willen, die innerste, alles befassende Subjektivität des Menschen, sein inneres, wahrhaftes Wollen.“

Hegel nimmt aber diesen inneren Willen nicht, wie die Schrift, als die Stätte des inwohnenden absoluten Geistes, sondern für diesen selber, was besonders aus folgenden Worten desselben völlig klar wird.

„Die Aeusserlichkeit, das Anderssein, die Endlichkeit ist zu einem Unwesentlichen herabgesetzt und als solches gewusst.“

Die Creatur wüsste sich also als solche in ihrer Endlichkeit zum Wesenlosen herabgesetzt, d. h. als keine Creatur mehr; aber eine Creatur, die sich als Nichtcreatur wüsste, wäre keine Creatur mehr.

„Denn in der Idea ist auch das Anderssein des Sohnes ein vorübergehendes, verschwindendes, kein wahrhaftes (also unwahrhaftes und schlechtes), wesentliches, bleibendes Moment.“

Wenn ein anderer Philosoph (Baader meint hier Schelling nach seinen in den dreissiger Jahren des l. Jahrh. zu München gehaltenen Vorlesungen) den im Vater verschlungenen Sohn erst durch die Schöpfung Persönlichkeit, Selbheit und also Wesentlichkeit gewinnen lässt, so deklarirt Hegel den Sohn als Anderssein und Aeusserlichkeit des Vaters für ebenso unwahrhaft als die Creaturen selber. Damit stimmt Hegel doch nur im Grunde mit jener naturphilosophischen Confundirung des Logos mit dem Geschöpf überein, indem beide nach ihm nur durch Anderssein und Entäusserung Gottes als der Idee entstehen und bestehen, so dass dieser Gott folglich, wie Schopenhauer sagt, zwar immer sich äussern — in die Erscheinung treten — will, diesem Willen aber nie Genüge leisten oder ihn vollbringen kann, weil seine Erscheinung ihm immer wieder zu Nichts zergeht! Zum Schlusse kann sich Baader nicht enthalten, in die unmuthigen Worte auszubrechen: „Claudite jam rivos pueri, sat prata biberunt.“

Dieser Umriss der Lehre Baader's, wie sie sich um die beziehungsreiche Unsterblichkeitslehre herum gruppirt, zeigt diesen nur in der Sache lebenden Denker als eine eigenartige bedeutende Erscheinung. In Grundfragen der Philosophie im Widerspruch mit allen zeitgenössischen bedeutenden Philosophen stellt er sich

als das Widerspiel alles principiell naturalistischen dar, eine Zukunft erwartend, in welcher die heutigen Streitfragen in der Hauptsache im Sinne seiner Aufstellungen erledigt sein würden. Baader's Lehre kann als eine Philosophie der heiligen Schrift alten und neuen Testaments angesehen werden, die eine umfassende wissenschaftliche Alt- und Neu-Testamentliche Kritik vermissen lässt, indem unsern Philosophen der innere Gehalt des Ganzen und ihre weltumgestaltende Wirkung von der göttlichen Abkunft der h. Schrift überzeugt. Die Theorie der Verbal-Inspiration ist B. weit entfernt zu theilen und ausdrücklich vindicirt er sich den Grundsatz der Freiheit der Wissenschaft, die nur dem vernunftmässig Erkannten zustimmt. Wenn er in der Theologie von echtem Rationalismus im Gegensatz zum unechten Rationalismus spricht, so meint er doch eigentlich Rationabilität — nach A. Günther's Ausdruck. — Er ist in Einigem evangelischer als die Reformatoren, die wohl streng evangelisch sein wollten, aber zum Theil Auslegungen gelten machten, die, wie die Prädestinationslehre in Luther's und Calvin's Sinne, schriftwidrig waren.

Baader schreibt sich Wahrheit, aber nicht eine unübertreffbare Erkenntniss, namentlich nicht nach allen Richtungen der Forschung hin, zu, aber er glaubt zu wissen, dass er in einer Reihe von Grundfragen Tiefergreifenderes und Wahrheitgehaltvolleres zu Tage gefördert habe, als die berühmtesten seiner philosophirenden Zeitgenossen, denen er doch in abgeleiteten Fragen Vieles zu verdanken habe, wie namentlich Kant und Hegel, die er in seinen Schriften mehr als alle andern Philosophen berücksichtigt. Zu dem Tiefergreifenden seiner Lehre zählt er vor allem die Nachweisung der ewigen Natur in Gott, die ewige Vollendtheit des lebendigen Gottes, welche nicht durch die Weltschöpfung vermittelt, sondern vielmehr die Voraussetzung und Bedingung der Möglichkeit der Weltschöpfung ist, die folglich nicht aus Noth, sondern aus freier Liebe erfolgt ist, womit sowohl der Pantheismus als der Halbpantheismus überwunden erscheint wie nicht weniger der Deismus, der die Macht Gottes über die Welt und hiemit die virtuelle (nicht substantielle) Immanenz Gottes in der Welt verkennt. Hieraus zieht nun Baader einen grossen Reichthum von Consequenzen, die sich zwar nicht zu einer systematischen, aber doch zu einer einheitlichen Weltanschauung entfalten. Er würde es sich wohl haben gefallen lassen, seine sämmtlichen zerstreuten phil. Schriften als Fermenta cognitionis in grossem Stile bezeichnet zu sehen, wenn man ihm damit nur nicht die Einheitlichkeit seiner Weltanschauung absprechen wollte. Nur die Anfänge einer tieferen

Philosophie als der herrschenden in den zwei Strömungen der pantheistischen und halbpantheistischen oder pantheistisirenden und der die Individualwesenheiten als absolute setzenden Richtungen glaubte Baader gegeben zu haben und war so ferne von aller Selbstüberhebung, dass er ausdrücklich erklärte, alle seine Forschungen und Entwürfe, grosse und kleine, sollten dem Zwecke dienen, den Impuls zu tieferen Nachforschungen zu geben, und es dürfte im Sinne Baader's gesprochen sein, dass eine philosophische Nation, wie die deutsche, welche bereits eine so grosse Zahl genialer Köpfe erzeugt hat, gewisse Ausschreitungen besonders der philosophischen Heroen: Kant, Hegel, Schopenhauer, Herbart, überwinden und in weiterer Entwickelung grössere philosophische Leistungen an das Licht bringen wird, als alle Jahrhunderte bis jetzt hervorzubringen vermocht haben.

So wie bis jetzt kein Philosoph hervorgetreten ist, der auch nur von einem einzigen Forscher, geschweige von einer grössern oder grossen Anzahl von Forschern, für irrthumlos erklärt werden konnte, so unterliegt selbstverständlich auch Baader, ganz abgesehen von den zahlreichen formellen Fehlern, dem gleichen Urtheile und Schicksal und es wäre nur zu untersuchen, in welchen Behauptungen er geirrt habe und ob seine Irrungen grösser oder geringer, der wahren Erkenntniss näher oder ferner stehend sind, als die der andern namhaften deutschen Philosophen, auf die wir uns hier denn doch beschränken müssen. Darüber wird der Streit so bald nicht zu Ende gehen, wenn er erst einmal ernstlich begonnen haben wird. Denn was bis jetzt von solchem Streit hervorgetreten ist, kann schwerlich viel bedeuten, da man leicht gewahren kann, dass vorzüglich die unbequeme, ja lästige Zerstreutheit der philos. Schriften Baader's, dazu die wortkarg kurze, allzugedrängte Darstellungsweise sammt dem nicht seltenen Anschluss an wenig oder nicht mehr gangbare Ausdrucksweisen älterer theosophischer Schriftsteller etc. die meisten neueren Forscher abgeschreckt hat, ein so umfassendes Studium der Baader'schen Schriften sich aufzuerlegen, als gleichwohl erforderlich wäre, um eine zutreffende Beurtheilung seiner Philosophie zu ermöglichen. Wäre es mit umfassender Kenntniss der Baader'schen Werke anders bestellt, so hätten Behauptungen wie jene von R. Zimmermann, Baader sei als Schriftsteller nie über den Aphorismus hinausgekommen, und wie jene von Windelband, seine Werke bestünden meist aus kurzen abgerissenen Blättern und nur die Fermenta cognitionis und die Vorlesungen über spek. Dogmatik enthielten Zusammenhängendes über seine Lehre, nie aufgestellt werden können oder sie würden

wenigstens sofort auf zahlreichen Widerspruch gestossen sein, wovon uns aber nichts ersichtlich geworden ist.*) Und doch müssen wir unsere Behauptung hier wiederholen, dass Baader's Werke so wahrheitgehaltreich und wo in ihnen Irrungen vorkommen doch so gedankenerregend sind, dass sie eines Studiums würdig sind, wie man sie den Werken eines Platon und Aristoteles und in der neueren Zeit eines Leibniz, Kant, Hegel, Herbart etc. zugewendet hat.

*) Wer einmal einen Ueberblick über die Gesammtausgabe der Schriften Baader's gewonnen hat, wird unlieb viele kleine Schriften und kurze Artikel in den vierzehn Bänden derselben antreffen — der 15. enthält Biographie und Briefwechsel und der 16. ist Registerband —, aber er wird die Behauptung unerhört finden, sie bestünden meist aus kurzen, abgerissenen Blättern. Zusammenhängend ist jede Schrift, ja jeder Artikel. Die Vorlesungen über Religiöse Philosophie sind über zehn Bogen stark, die Schrift über die Wärme füllt etwas über eilf Bogen, die drei Gruppen der Vorlesungen über J. Böhme's Lehren (5 + 6 + 5 =) sechszehn Bogen, die drei Sendschreiben über den Paulinischen Begriff des Versehenseins des Menschen etc. zählen sechs Bogen, die Recension der Essai des Lamennais umfasst acht Bogen, die Vorlesungen über eine k. Theorie des Opfers laufen auf neun Bogen hinaus, die Revision der Philosopheme der Hegel'schen Schule überschreiten acht Bogen, die Schrift: Der morgenl. und abendl. Katholicismus geht über zehn Bogen hinaus, endlich die 17 Vorlesungen über Societätsphilosophie umfassen sieben Bogen. Die Mehrzahl der Baader'schen Schriften ist allerdings klein, von 1 Bogen Umfang bis 2, 3, 4, 5, aber in sich ist jede zusammenhängend und zumeist mit allen andern in Einklang. Dazu kommt, dass jede dieser kleinen Schriften an Gedanken ungleich reicher ist als fast jeder philos. Schriftsteller in gleichem Raume. Baader sagt in 10 Zeilen oft mehr als die meisten Philosophen in zwanzig Zeilen. Es ist überaus kleinlich, nach der Zahl der kleinern und kleinen Schriften die Schriftstellung Baader's bemessen zu wollen. Wenn alle Schriften von 1—4 Bogen verschwänden, so würde noch die gesammte Philosophie Baader's vorhanden sein. Man wundere sich nicht, dass wir uns auf diese peinlichen Nachweisungen einlassen, da begreiflicherweise so enorm falsche Angaben wie jene von R. Zimmermann und nicht allzuviel weniger die von Windelband ohne Widerlegung eine für das Studium Baader's sehr ungünstige Wirkung üben müssten. Mag diese grosse Zersplitterung sich aus dem Naturell oder der Lebenslage oder aus beiden zusammen erklären, jedenfalls ist sie allerdings beklagenswerth, berechtigt aber bei ihrem eminenten, tiefsinnigen und genialen Inhalt nicht zu einer geringschätzigen Behandlungsweise, wie sie nicht selten geübt worden ist. Sogar Leibniz geht in der Zersplitterung seiner philos. Schriften nicht soweit als Baader. Aber der Letztere ist in Vielem tiefsinniger und wahrheitreicher als jener, was dessen bis auf den heutigen Tag fortdauernde Wirksamkeit nicht verhindert hat und sie weiterhin nicht verhindern wird. Uebt Baader auf die kommenden Generationen nicht eine analoge Wirksamkeit, so wird es grösstentheils die Vernachlässigung der Form weniger im Einzelnen als im Ganzen verschuldet haben.

Nicht überflüssig wird die Bemerkung sein, dass, wenn Baader bezüglich Schelling's nur von dessen „Naturphilosophie" d. h. dessen Identitätssystem spricht, wenig aber von dessen späterer „Theosophie", gar nicht aber von der in dieser vollzogenen Wiederherstellung des Unsterblichkeitsglaubens*), diess sich daraus erklären mag, dass jene spätere Umgestaltung der Schelling'schen Philosophie erst in der zweiten Abtheilung der Sämmtlichen Werke Schelling's (I—IV) der zwischen den Jahren 1856—1858 an das Licht trat, während Baader bereits 1841 gestorben war. Eine Vergleichung der Unsterblichkeitslehren beider genialer Philosophen zeigt Sch. in der Formgestaltung B. weit überlegen, während der Grundstamm der Lehren des Ersten allerdings unter Modifikationen, wie sie von einem so bedeutenden Geiste zu erwarten waren, aus der Ideenwelt des Zweiten stammt, doch so dass Schelling den Theismus Baader's in den Persönlichkeits-Pantheismus hinüber- und herabzieht.

*) Vergl. des vorliegenden Werkes VI. Band: Schelling's Unsterblichkeitslehre (S. 457—472, bes. S. 461—465, 467—468), welche im vorliegenden siebenten Bande nicht wieder zum Abdruck kommen konnte. Es kann hier bemerkt werden, dass ebenso J. G. Fichte's Unsterblichkeitslehre, in den VI. Band aufgenommen, nicht wieder im VII. Bande nochmals erscheinen konnte.

8.

Friedrich Schleiermacher.

1768—1834.

Schleiermacher ist als Theologe von grosser folgenreicher Bedeutung gewesen. Diese Bedeutung würde er nicht erlangt haben, wenn er die Theologie nicht mit philosophischem Geiste bearbeitet hätte. Er war zugleich Philosoph und nur durch seine Philosophie ist seine Theologie Epoche machend geworden, welche Mängel dieser Philosophie auch anhaften mochten, und obgleich er zuletzt Philosophie und Theologie gänzlich getrennt wissen wollte, was er doch nicht durchführen konnte, wie besonders Rosenkranz und Delbrück gezeigt haben. Sie ist immerhin so wichtig, dass wir ihren Urheber mit gutem Grunde in die Zahl der namhaften Philosophen Deutschlands einreihen dürfen. Wir waren einen Augenblick zweifelhaft, ob wir zur Darlegung seiner Lehren über die Gottes- und Unsterblichkeitsfrage auf seine frühesten Schriften: „Ueber die Religion: Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern (1799) und auf seine Monologen eingehen sollten, da seine späteren, reiferen und grösseren Schriften: Die Dialektik, die Sittenlehre und die Glaubenslehre ausreichenden Stoff darzubieten schienen, und, wenn nöthig oder doch passend, Ergänzendes aus den übrigen philosophischen und theologischen Schriften herangezogen werden konnte.*) Allein namentlich die Schrift: Reden über die Religion enthält die Wurzeln der später ausgebildeten Philosophie Schleiermacher's (welche sich auch über die Psychologie, die Aesthetik, die Erziehungslehre, die Staatslehre und die Geschichte der n. Philosophie erstreckte) und konnte darum nicht

*) Wir bemerken, dass die Dialektik und die Sittenlehre erst aus dem Nachlasse Schleiermacher's an das Licht gestellt wurden, wie die meisten andern philosophischen Schriften. Die in vieler Beziehung unbequem redigirte Gesammtausgabe der Werke Schleiermacher's umfasst sechs starke Bände zur Philosophie, acht Bände zur Theologie und acht Bände Predigten, wenn man diese von den theologischen Schriften unterscheiden will. Die Grosse'sche Ausgabe, die nicht vollendet ist, war uns nicht zugänglich.

übergangen werden. Sch. stellt sich in diesen (fünf) Reden auf den Standpunkt seines religiösen Glaubens und will, da er Religion in dem Leben der gebildeten Menschen seiner Zeit fast überall vermisst, den Glauben wieder erwecken. Wenn das heilige Feuer, sagt er, überall brennte, so bedürfte es nicht der feurigen Gebete, um es vom Himmel herabzuflehen, sondern nur der sanften Stille der heiligen Jungfrauen, um es zu unterhalten. Nicht einzelne religiöse Empfindungen will er aufregen, nicht einzelne Vorstellungen will er rechtfertigen oder bestreiten, sondern in die innersten Tiefen will er die Verächter der Religion geleiten, aus denen überall eine jede Gestalt derselben sich bilde; zeigen will er ihnen, aus welchen Anlagen der Menschheit die Religion hervorgehe und wie sie zu dem gehöre, was das Höchste und Theuerste auch jedes Gebildeten sein sollte; auf die Zinnen des Tempels will er sie führen, dass sie das ganze Heiligthum überschauen und seine innersten Geheimnisse entdecken könnten. Schl. warnt nun davor, in den Lehrgebäuden des Glaubens und deren Vervollkommnung die Religion zu suchen. Was sind doch, ruft er aus, diese Lehrgebäude für sich betrachtet Anderes als Kunstwerke des Verstandes, worin jedes einzelne seine Haltung nur in gegenseitiger Beschränkung hat. In diesen Systemen der Theologie läuft Alles auf ein kaltes Argumentiren hinaus und das Höchste wird nur im Tone eines gemeinen Schulstreites behandelt. Darin liegt nicht der Charakter der Religion. Um diesen zu finden, muss das religiöse Leben selbst betrachtet werden. In jenen Augenblicken der Erhebungen des Gemüths, in welchen die ganze Seele in ein unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen und ihrer Gemeinschaft mit ihm aufgelöst ist, offenbart sich ursprünglich und anschaulich die religiöse Gesinnung. Nur wer in diesen Bewegungen den Menschen beobachtet und erkennt, vermag dann auch in jenen äusseren Darstellungen die Religion wiederzufinden. Nicht die Heroen der Religion haben gleich ein System ihres Erkennens hingestellt, sondern sie haben ihre Entdeckungen in einer zarteren Form mitgetheilt. In ihren Offenbarungen wie auch in der Vertiefung in das Innere einer frommen Seele, in einem dem Weltall sich hingebenden Gemüthe kann erfahren werden, was Religion ist. Das Augenmerk ist also auf die inneren Erregungen und Stimmungen zu richten, auf welche alle Aeusserungen und Thaten gottbegeisteter Menschen hindeuten. Die Religion wird hier nicht empfohlen, um Recht und Ordnung in der Welt zu erhalten oder um der Sittlichkeit als Stütze zu dienen, etwa im Hinblick auf eine künftige Welt. Bezüglich solchen Hinblicks müsste gesagt werden,

dass, wer einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt, sich selbst bethört und dass wenigstens Alle, welche Religion haben, nur Eine Welt kennen.*) Nicht um irgend eines Nutzens willen ist die Religion zu achten und anzuerkennen, sondern um ihrer selbst willen, die, indem sie sich selbst genügt, alles heilig hält, was mit ihr gleichen Rang in der menschlichen Natur behauptet. Was nur um eines ausser ihm selbst liegenden Vortheils willen geliebt und geschätzt wird, das mag wohl Noth thun, aber es ist nicht in sich nothwendig. Es ist zu behaupten, dass die Frömmigkeit aus dem Innern jeder besseren Seele nothwendig von selbst entspringt,**) dass ihr eine eigene Provinz im Gemüthe angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht, dass sie es würdig ist, durch ihre innerste Kraft die Edelsten und Vortrefflichsten zu beleben und ihrem innersten Wesen nach von ihnen aufgenommen und erkannt zu werden. Die Betrachtung des Frommen ist das unmittelbare Bewusstsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige.***) Religion ist dieses Suchen und Finden in allem was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Thun und Leiden, und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl haben und kennen als dieses Sein. Ihre Befriedigung ist, wo sie dieses findet, wo sich dies verbirgt, da ist für sie Hemmung und Aengstigung, Noth und Tod.†) So ist sie ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Allen, in Gott habend und besitzend Alles in Gott und Gott in Allem. Aber das Wissen und Erkennen ist sie nicht, weder der Welt noch Gottes, sondern dieses erkennt sie nur an, ohne es zu sein.††) Es ist ihr auch eine Regung und Offenbarung des Un-

*) Wir (gegen Schl.) dagegen sagen: Die Unterscheidung dieser und jener Welt hebt die Einheit der Welt überhaupt nicht auf.

**) Ist die bessere Seele schon vorhanden, ehe die Religion uns in der Seele entspringt? Entspringt die Religion von selbst in jedem Kinde, im Taubstummen, im von Kindheit an unter wilde Thiere des Waldes Gerathenen? Fühlte Schl. schon im Mutterleibe oder doch in der Wiege die Einheit des Unendlichen?

***) Ist auch der Wilde, Abkömmling von Wilden, des „unmittelbaren“ Bewusstseins des Unendlichen und des Seins im Unendlichen fähig?

†) Wie kann sich einem Menschen das Gefühl des Unendlichen verbergen, wenn es sich Jedem, wie er auch sei, unmittelbar im Innern kund gibt?

††) Wie kann die Religion, wenn sie nur unmittelbares Gefühl ist, das Wissen und Erkennen Gottes anerkennen? Seit wann gibt es ein Anerkennen ohne alles Wissen und Erkennen? Gibt es ein Gefühl, das als solches erkennt

endlichen im Endlichen, die sie auch sieht in Gott und Gott in ihr. Der Fromme sucht und spürt nur in Allem dasselbige, nämlich das Handeln aus Gott, die Wirksamkeit Gottes in den Menschen. Das Gesagte ist nicht so zu verstehen, als könnte Einer Religion haben, dabei aber unsittlich, oder sittlich sein ohne Religion oder wissenschaftlich ohne sie. Wissenschaft, Kunst und Bildung können nur zum Leben gedeihen, sofern die ewige Einheit der Vernunft und Natur, das allgemeine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar im Menschen lebt. Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls eins wird mit dem Ewigen, bleibt er in der abgeleiteten des Bewusstseins ewig getrennt von ihm.*) Die höchste Aeusserung der Spekulation unserer Tage, der vollendete, gerundete Idealismus muss sich wieder in diese Einheit versenken. Spinoza durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe.**) Novalis ward Alles Kunst, was sein Geist berührte. In ihm ist zu schauen die Kraft der Begeisterung und der Besonnenheit eines frommen Gemüths. Wenn die Philosophen werden religiös sein und Gott suchen wie Spinoza und die Künstler fromm sein und Christum lieben wie Novalis, dann wird die grosse Auferstehung gefeiert werden für beide Welten (Philosophen-Wissenschaft und Kunst, R.).

Das Erkennen, das Gefühl und das Handeln des Menschen sind nicht einerlei und doch unzertrennlich. Das Gefühl ist das eigenthümliche Gebiet der Religion. Die Empfindungen des Gefühls sind ausschliessend die Elemente der Religion und zwar alle. Denn es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, ausser sie deute auf krankhaften Zustand. Als fühlend kann der Mensch

und anerkennt? Kann das isolirte Gefühl auf das Erkennen hinüberblicken und es so auch — neben sich — als eine Offenbarung des Unendlichen würdigen? Wie kann ein Gefühl in der Seele sich isoliren, isolirt vorkommen?

*) Sollen Religion, Sittlichkeit, Wissenschaft, Kunstbildung in der Seele wie in verschiedenen Schubfächern wohnen können?

**) Wie können Fichte oder Schelling oder beide der vollendete Idealismus sein, wenn sie sich erst noch in die Einheit (in Spinoza's vermeintlich blinde Substanz) versenken müssen? Würde Spinoza's Religion nicht blind und Glaube an das Blinde gewesen sein, wenn seine absolute Substanz als blind gedacht gewesen wäre? Wozu dann das Lobpreisen der Religiosität des Spinoza? Wäre dann Spinoza nicht blind wie der Fetisch-Anbeter gewesen? Gehört der innige Gottgläubige, zum Katholicismus neigende, Baader bewundernde Novalis mit dem starren und Alles, selbst das Selbstbewusstsein Gottes starr machenden, deterministischen und damit Alles mechanisirenden Spinoza zusammen?

allerdings sich Gegenstand werden und sein Gefühl betrachten und auch auf ihn bildend wirken. Dann entsteht die wissenschaftliche Behandlung der Religion, aber diese kann nicht in gleichem Rang stehen mit dem Gefühle selbst. Dieses kann in voller Stärke Manchem einwohnen, ohne dass es besonders in Betracht gezogen würde.

Es ist das Ein und Alles der Religion, alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als Eins und dasselbe zu fühlen und alles Einzelne und Besondere nur hiedurch vermittelt, also unser Sein und Leben als Ein Sein und Leben in und durch Gott. Daher ist die Gottheit nicht als ein abgesonderter einzelner Gegenstand hinzustellen, wovon sich die gemeine Sprache freilich vielleicht nie loswickeln wird. Es ist nur leere Mythologie, von der Gottheit vor und ausser der Welt zu sprechen. Der ganze Umfang der Religion ist ein Unendliches und nur unter dem Inbegriff aller ihrer Formen zu befassen. Jede einzelne religiöse Organisation hat einen beschränkten Gesichtskreis, in dem sie nicht Alles umfassen kann. Jede Religion ist nur ein Theil des Ganzen und es gibt daher über dieselben religiös afficirenden Verhältnisse Ansichten und Empfindungen, die ebenso fromm sind als die seinen und doch von ihnen ganz verschieden.*) Duldsamkeit entspringt daher aus dem Wesen der Religion und ist von ihr unabtrennbar. Nur die Systematiker haben allen Streit angerichtet, den man mit seiner blutigen Verfolgungssucht mit Unrecht der Religion selbst schuld gibt. Nur die Religion selbst rettet aus den drückenden Fesseln der Meinung und der Begierde. Alles, was ist, ist für sie nothwendig. Einem frommen Gemüth macht die Religion Alles heilig und werth, sogar die Unheiligkeit und die Gemeinheit selbst. Nicht Furcht, sondern heilige Ehrfurcht ist das erste Element der Religion. Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel aller Religion und Furcht ist nicht in der Liebe.**) Nicht die Freude an der Natur, wie sie gewöhnlich gepriesen wird, ist die wahre, religiöse. Nur das Leben kann auf uns wirken. Was den religiösen Sinn anspricht in der äussern Welt, sind nicht

*) Worin hätte Schl. einen beschränkten Gesichtskreis des Christenthums nachgewiesen? Waren die Menschenopfer der Heiden, die blutigen Thieropfer der Israeliten, der polytheistische Aberglaube der Griechen, der Fatalismus des Islam etc. ebenso fromm als die Bergpredigt Jesu Christi und der Cultus der Christen? War alles sogenannte Fromme von gleichem oder doch nahezu gleichem Werthe?

**) Ehrfurcht vor dem heiligen Willen Gottes allerdings. Aber Ehrfurcht vor einer blinden Indifferenz und einer blindgewirkten Weltdifferenz???

ihre Massen, sondern ihre ewigen Gesetze, indem sich der Geistesblick zu diesen erhebt, wie sie gleichmässig Alles umfassen, das Grösseste und das Kleinste, die Weltsysteme wie das Stäubchen, werden wir die göttliche Einheit und die ewige Unwandelbarkeit der Welt inne.*) Aber das Ganze kann nicht im Stile des Einzelnen geordnet sein und erscheinen. Wo wir eine erhabene Einheit, einen grossgedachten Zusammenhang ahnen sollen, da muss es neben der allgemeinen Tendenz zur Ordnung und Harmonie nothwendig im Einzelnen Verhältnisse geben, die sich aus ihm selbst nicht völlig verstehen lassen. Jene Unregelmässigkeit der Welt, welche oft dazu dienen soll, die Religion zurückzuweisen, hat einen grössern Werth für sie, als die Ordnung, die sich aus einem kleinern Theil übersehen lässt.**)

Durch die allmälig wirkende Gemeinschaft zwischen Erkenntniss und Gefühl haben Alle, welche gebildet heissen wollen, jenes Innewerden der Einheit des Ganzen schon im unmittelbaren Gefühl und finden in ihrem Dasein selbst nichts als ein Werk des Weltgeistes und eine Darstellung und Ausführung dieser Gesetze und kraft dieses Gefühls Alles gebildet, von der Gottheit durchdrungen und Eins. Der Kern aller religiösen Gefühle wäre ein solches ganz sich Eines fühlen mit der Natur und so ganz eingewurzelt sein in sie, dass wir in allen wechselnden Erscheinungen des Lebens, auch im Wechsel zwischen Leben und Tod, mit Beifall und Ruhe nur die Ausführung jener ewigen Gesetze erwarten. Das Gemüth, der Sitz der Religion, muss als Welt und in einer Welt auf uns wirken und in dieser Welt muss der Mensch erst die Menschheit gefunden haben — und er findet sie nur in Liebe und durch Liebe —, um des Weltgeistes Leben in sich aufzunehmen und Religion zu haben.***) Fromm kann jeder sein, er denke sich das höchste Wesen als persönlich denkend und wollend, oder als die über alle Persönlichkeit hinausgestellte, allgemeine, alles Denken und Sein hervorbringende und verknüpfende

*) Glaubt denn der religiöse Sinn an Welt- und Natur-Gesetze, die sich die Welt selbst gegeben hätte oder die einer blinden Indifferenz wie einem Fatum entsprungen wären? Und hätte es auch einen solchen religiösen Sinn, der das geglaubt hätte, gegeben, könnte er lauter, rein, hell und licht gewesen sein?

**) Sind dies nicht gewundene Redensarten, um den blinden Determinismus, der auf Fatalismus hinausläuft, nothdürftig zu verdecken?

***) Wäre das Gefühl noch Gemüth, wenn es vom Erkennen und Wollen isolirt werden könnte? Ist das Gemüth nicht das Vereintsein und Ineinanderwirken von Fühlen, Erkennen und Wollen?

Nothwendigkeit. Nur muss seine Frömmigkeit, das Göttliche in seinem Gefühl, besser sein als sein Begriff. Daher kann der eine oder der andere von beiden Begriffen an und für sich das Zeichen von einer vollkommenen oder unvollkommenen Religion nicht sein.*) Vielmehr entscheidet die Art, wie dem Menschen die Gottheit im Gefühl gegenwärtig ist, über den Werth seiner Religion, nicht die Art, wie er diese, immer unzulänglich, in dem Begriff abbildet. Das Verschmähen, die Gottheit persönlich zu denken, entscheidet nicht gegen die Gegenwart der Gottheit in seinem Gefühl, sondern es kann seinen Grund haben in einem demüthigen Bewusstsein von der Beschränktheit persönlichen Daseins überhaupt und besonders auch des an die Persönlichkeit gebundenen Bewusstseins.**) Zu welcher nun von diesen Stufen sich der Mensch erhebt, das beurkundet seinen Sinn für die Gottheit, das ist der eigentliche Maassstab seiner Religiosität. Welchen aber von diesen Begriffen, sofern er überhaupt für sich noch des Begriffs bedarf, er sich aneignen wird, das hängt lediglich davon ab, wozu er seiner noch bedarf und auf welcher Seite seine Phantasie, d. h. seine freie Gedankenerzeugung, vornehmlich hängt, nach der des Seins und der Natur, oder nach der des Bewusstseins und Denkens. In der Vorstellung der Welt, welche die freie Gedankenerzeugung (die Phantasie) entwirft, ergreift den Menschen das Gefühl der Allmacht. Wie Einer sich aber dieses Gefühl hernach übersetzt in Gedanken, das hängt davon ab, wie der Eine sich willig im Bewusstsein seiner Ohnmacht in das geheimnissvolle Dunkel verliert, der Andere aber, auf die Bestimmtheit des Gedankens vorzüglich gerichtet, nur unter der uns allein gegebenen Form des Bewusstseins und Selbstbewusstseins sich denken und steigern kann. Das Zurückschrecken aber vor dem Dunkel des unbestimmt Gedachten ist die eine

*) Darf man nicht einräumen, dass religiöse Gefühlsregungen in solchen Menschen, die Gott noch nicht oder nicht mehr als persönlich erkannt haben, vorkommen können, dass sie aber ungleich unvollkommener, schwächer, matter sein müssen als in jenen Menschen, die die Persönlichkeit Gottes erkannt haben?

**) Kann das demüthige Bewusstsein der Beschränktheit alles menschlichen, alles endlichen Bewusstseins, ein Grund sein, dem Unendlichen unendliches Bewusstsein abzusprechen? Hört nicht die Demuth des menschlichen Bewusstseins auf und wird anmassungsvoller Hochmuth, wenn es behauptet, es könne, weil es selbst endlich sei, nur endliches Bewusstsein geben und Gott müsste endlich sein, wenn er bewusst wäre? Ist es nicht Widerspruch, wenn Schl. erklärt, von Gott nichts wissen zu können und doch wissen zu wollen, dass Gott nicht bewusst sein könne? Kann Schl., wenn er von Gott nichts wissen (nur fühlen) kann, wissen, ob Gott bewusst oder nicht bewusst ist?

Richtung der Phantasie, und das Zurückschrecken vor dem Schein des Widerspruchs, wenn wir dem Unendlichen die Gestalt des Endlichen leihen, ist die andere. Sollte nun nicht dieselbe Innigkeit der Religion verbunden sein können mit der einen und mit der andern? Sollte eine nähere Betrachtung nicht zeigen, dass beide Vorstellungsarten gar nicht so weit auseinanderliegen, wie es den Meisten scheint?*)

Mit der Idee von Gott ist die der Unsterblichkeit untrennbar verbunden. Wenn unser Gefühl nirgends am Einzelnen haftet, sondern unsere Beziehung zu Gott sein Inhalt ist, in welcher alles Einzelne und Vergängliche untergeht, so ist nichts Vergängliches darin, sondern nur Ewiges und man kann sagen, dass das religiöse Leben dasjenige ist, in welcher wir alles Sterbliche schon geopfert haben und die Unsterblichkeit wirklich geniessen. Aber die Art, wie die meisten Menschen sie sich bilden und ihre Sehnsucht danach erscheint dem Geiste der Frömmigkeit gerade zuwider, ja ihr Wunsch, unsterblich zu sein, hat keinen andern Grund als die Abneigung gegen das, was Ziel der Religion ist. Diese strebt ganz darauf hin, dass die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmälig verlieren sollen in's Unendliche, dass wir, indem wir des Weltalls inne werden, auch so viel als möglich eins werden sollen mit ihm.**) Jene aber sträuben sich hiegegen. Sie wollen aus der gewohnten Beschränkung nicht hinaus, sie wollen nichts sein als deren Erscheinung und sind ängstlich besorgt um ihre Persönlichkeit. Also weit entfernt, dass sie sollten die einzige Gelegenheit ergreifen wollen, die ihnen der Tod darbietet, um über dieselbe hinauszukommen, sind sie vielmehr bange, wie sie sie mitnehmen werden jenseits dieses Lebens und streben höchstens nach weiteren Augen und besseren Gliedmassen.

*) War es wirklich, wie Jacobi es Fichte, Schelling, Schleiermacher und Anderen beibrachte, die Lehre Spinoza's, dass Gott bewusstlos sei? Hat nicht vielmehr namentlich Busolt aus der bestimmten Behauptung Spinoza's, dass es in Gott einen Begriff seiner selbst gebe und geben müsse, mit Recht abgeleitet, dass er Gott Bewusstsein, also Selbstbewusstsein, also Persönlichkeit zuschrieb und darum unendliches Bewusstsein, weil Gott nicht endlich sein könne? Vergl. die Grundzüge der Erkenntnisstheorie und Metaphysik Spinoza's von Dr. G. Busolt, S. 167 ff. und Delbrück: Christenthum, III, 97 ff.

**) Und das soll Alles überbietende Logik und Metaphysik sein, die Unsterblichkeit in Einem Athem zu behaupten und aufzuheben und doch wieder nicht ganz, sondern nur so viel als möglich, während das Sovielalsmöglich in ägyptischer Finsterniss bleibt? Doch wohl so, wie der Wassertropfen im Meere sich auflöst und doch nicht ganz Nichts geworden ist.

Aber Gott spricht zu ihnen wie geschrieben steht: wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhalten, und wer es erhalten will, der wird es verlieren. Das Leben, das sie erhalten wollen, ist ein nicht zu erhaltendes; denn wenn es ihnen um die Ewigkeit ihrer einzelnen Person zu thun ist, warum kümmern sie sich nicht eben so ängstlich um das, was sie gewesen ist, als um das, was sie sein wird? Und was hilft ihnen das Vorwärts, wenn sie doch nicht rückwärts können? Je mehr sie verlangen nach einer Unsterblichkeit, die keine ist, und über die sie nicht einmal Herren sind, sie sich zu denken — denn wer kann den Versuch bestehen, sich ein zeitförmiges Dasein unendlich vorzustellen — desto mehr verlieren sie von der Unsterblichkeit, welche sie immer haben können und verlieren das sterbliche Leben dazu, mit Gedanken, die sie vergeblich ängstigen und quälen. Möchten sie doch versuchen, aus Liebe zu Gott ihr Leben aufzugeben. Möchten sie danach streben, schon hier ihre Persönlichkeit zu vernichten und in Einem und Allem zu leben. Wer gelernt hat mehr sein als er selbst, der weiss, dass er wenig verliert, wenn er sich selbst verliert. Nur wer so sich selbst verleugnend mit dem ganzen Weltall, so viel er davon erreichen kann, zusammen geflossen und in wessen Seele eine grössere und heiligere Sehnsucht entstanden ist, nur der hat ein Recht dazu und nur mit dem auch lässt sich weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod gibt und über die Unendlichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen.*)

Die gewöhnliche Vorstellung von Gott als einem einzelnen Wesen ausser der Welt und hinter der Welt, ist nicht das Eins und Alles für die Religion, sondern nur eine selten ganz reine, immer aber unzureichende Art, sie auszusprechen. Wer sich einen solchen Begriff gestaltet, auf eine unreine Weise, weil es gerade

*) Ist dieses Gerede über die Unsterblichkeit nicht die reinste Confusion? Wenn es Leute gäbe, die aus Selbstsucht unsterblich zu sein wünschten, würde dies im Mindesten etwas über die Unsterblichkeit bejahend oder verneinend entscheiden? Gibt es nicht eine, nicht mit Selbstsucht zu verwechselnde, erlaubte Selbstliebe, welcher der Wunsch, unsterblich zu sein, nicht verargt werden darf, wenn der Wirkende bereit wäre, ihn willig zu opfern, falls es Gottes evident erkannter Wille wäre, wie die h. Theresia a Jesu? Aber wo hätte sich je ein solcher Wille Gottes kund gegeben? Hat er nicht im Gegentheil in Jedes Unverdorbenen Herz den Zug nach Unvergänglichkeit eingepflanzt? Kann der Gute nicht unsterblich zu sein wünschen, um Gott ewig zu dienen? Wünscht nicht gerade der Ruchlose, je mehr er es ist, nicht unsterblich zu sein? Wiewohl es ihm nichts hilft.

ein solches Wesen sein muss, das er soll brauchen können zu Trost und Hülfe, der kann einen solchen Gott glauben, ohne fromm zu sein. Wer sich hingegen einen solchen Begriff gestaltet, nicht willkürlich sondern irgendwie durch seine Art zu denken genöthigt, indem er nur an ihm seine Frömmigkeit fest halten kann, dem werden auch die Unvollkommenheiten, die seinem Begriff immer ankleben bleiben, nicht hinderlich sein, noch seine Frömmigkeit verunreinigen.*) Das wahre Wesen der Religion ist aber weder dieser noch ein anderer Begriff, sondern das unmittelbare Bewusstsein der Gottheit, wie wir sie finden, ebenso sehr in uns selbst als in der Welt. Und ebenso ist das Ziel und der Charakter eines religiösen Lebens nicht die Unsterblichkeit, wie Viele sie wünschen und an sie glauben, oder auch nur zu glauben vorgeben, denn ihr Verlangen, zuviel davon zu wissen, macht sie sehr des Letzteren verdächtig, nicht jene Unsterblichkeit ausser der Zeit und hinter der Zeit, oder vielmehr nur nach dieser Zeit, aber doch in der Zeit, sondern die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem Leben haben können und die eine Aufgabe ist, in deren Lösung wir immerfort begriffen sind. Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion.**) Die Monologen huldigen bezüglich Gottes und der Unsterblichkeit der gleichen Anschauung wie die Reden über die Religion.***) Richtig bezeichnet Schenkel den Unterschied der Reden von den Monologen damit, dass das Thema jener das Universum (worunter er Gott und Welt zusammen versteht), dieser das Individuum sei, dort ist der allumfassende Gegenstand die Religion, die Menschheit, hier die Sittlichkeit der einzelnen Persönlichkeit.†) Im Objektiven walte

*) Ist nicht dieser ganze Passus bis zu Ende nicht wieder sehr verworren? Folgt daraus, dass Gott unterschieden von der Welt und ihr Schöpfer ist, sein absolutes Jenseitssein ohne Macht und Virtualität über die Welt, d. h. ohne seine geistige und virtuelle Allgegenwart in der Welt? Welchen haltbareren Sinn kann „die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem Leben haben können," beanspruchen als den, dass wir schon hienieden in Gott, in den ewigen Ideen des Wahren, Guten und Schönen, leben können und lebt der wahre Christ nicht in Gott und den Ideen und findet er sich nicht gerade darin in seinem Glauben an individuelle Unvergänglichkeit bestärkt?

**) Schleiermacher's S. Werke. Erste Abtheilung: Zur Theologie, 1. Band, 143—264.

***) Schleiermacher's S. Werke. Dritte Abtheilung: Zur Philosophie, 1. Band, 345—420.

†) Friedrich Schleiermacher — Ein Lebens- und Charakterbild — von Dr. Daniel Schenkel, S. 164.

die Nothwendigkeit, im eigenen Geiste die Freiheit. Wenn Schleiermacher in den Monologen von einem „unsterblichen Dasein ausserhalb des Gebietes der Zeit und freigesprochen von ihrem Gesetz“ spricht, so kann man darin nichts Anderes als die Unsterblichkeit der Menschheit überhaupt erblicken, da er von einem individuellen Leben des Geistes im Jenseits in der ganzen Schrift nichts vorbringt. Die individuelle Unsterblichkeit kann man doch darin nicht ausgedrückt finden, wenn er sagt: „So haben sie (die Menschen) gedichtet die Unsterblichkeit, die sie allzugenügsam erst nach der Zeit suchen, statt inner und über der Zeit Jenseits der zeitlichen Welt liegt ihnen die Gottheit, und die Gottheit anzuschauen und zu loben, haben sie den Menschen nach dem Tode auf ewig befreit von den Schranken der Zeit: aber es schwebt schon jetzt der Geist über der zeitlichen Welt und solches Schauen ist Ewigkeit und unsterblicher Gesänge ewiger Genuss.*) Auch das stimmt nicht mit dem Glauben an individuelle Unsterblichkeit, wenn Schl. sich der Unendlichkeit wieder geben und aus der Welt in ihren Schoss zurückkehren zu wollen erklärt. So spricht er denn weiterhin vom Opfern des engen persönlichen Bewusstseins und von dem Vergehen der Geschlechter. Doch soll ihm wieder Tod nur grössere Entfernung sein, obgleich ihm Vergehen mit Vollendung zusammenfällt und Tod für ihn Ende ist. Wenn er sich selber ewige Jugend schwört, so versteht er darunter nur geistig frisch (jung) zu bleiben auch im Alter, was er allerdings gehalten hat. Für unendlich erklärt er sein Ziel, aber zu wissen, dass eine Stelle auf seinem Wege kommt, die ihn verschlingt. Er endigt die Monologen mit den Worten: „Dem Bewusstsein der inneren Freiheit und ihres Handelns entspriesst ewige Jugend und Freude. Diess hab' ich ergriffen und lasse es nimmer. Nichts, was geschehen kann, mag mir das Herz beklemmen: frisch bleibt der Puls des innern Lebens bis an den Tod.“ Womit für ihn offenbar Alles zu Ende sein soll.

Wenn Schleiermacher hier mit Emphase, ja mit Enthusiasmus von der inneren Freiheit des menschlichen Individuums spricht, so versteht er darunter doch nur Reaktionsfähigkeit gegen Einwirkungen der endlichen Wesen, geistiger wie physischer, die in seinem Sinne der Nothwendigkeit gar nicht entgegen gesetzt ist.

*) Wie kann der Geist über der zeitlichen Welt schweben, wenn er nicht Geist, sondern Indifferenz ist? Und wie kann die Indifferenz überhaupt schweben, besonders da sie doch wieder nur in der Welt, d. h. die Welt nur in Differenzirung sein soll?

Gott gegenüber gibt es ihm gar keine Freiheit, sondern nur Abhängigkeit, Bestimmtwerden. In Wahrheit gibt es für die gesammte Welt nur Abhängigkeit von Gott, allgemeines Determinirtsein. Schleiermacher's Weltanschauung ist durch und durch Determinismus.*) Aber die Consequenz für die Praxis, die der Quietismus gewesen wäre, zog er nicht, sondern wir sehen ihn überall, sobald es zur Ueberlegung, zur Entschliessung, zum Handeln kam, in concreto nach der Voraussetzung der Freiheit überlegen, sich entschliessen etc., wie wir ein Gleiches bei allen willenskräftigen Deterministen gewahren können, womit sie ihrer Theorie in's Angesicht schlagen. Das Analoge findet statt im Verhalten zur Persönlichkeit Gottes und der individuellen Unsterblichkeit. In der Theorie gilt der Glaube an sie so gut wie nichts, im Leben, in der Praxis, spielen sie ihre Rolle, wie besonders Schleiermacher's Predigten aus jener Zeit zeigen. Wie dies Verhalten möglich gewesen sein kann ohne alle Accommodation, d. h. ohne einen feinen frommen Betrug, ist uns unerfindlich.**) Der Zuhörer hört von der individuellen Unsterblichkeit sprechen und der Prediger denkt dabei nur die Unvergänglichkeit der Menschheit, oder an das Leben in Gott, welches als Ewigkeit mitten in der Zeit erscheint.

Derselbe Mann, welcher in den „Reden“ gesagt hatte, die Art, wie die meisten Menschen die Unsterblichkeit sich bilden (vorstellen, glauben) erscheine dem Geiste der Frömmigkeit zuwider, ihr Wunsch, unsterblich zu sein, habe nur zum Grunde die Abneigung gegen das, was Ziel der Religion sei, bestärkt in seinen Predigten den Glauben an die individuelle Unsterblichkeit. Hätte er in den Reden nur eine besondere Art des Unsterblichkeitsglaubens, die ihm nicht die richtige geschienen hätte, verwerfen wollen, so musste er die richtige Glaubensart, aber eben des Glaubens an die individuelle Unsterblichkeit, ins Licht stellen, was er aber unterlassen hat und auch unterlassen musste, weil ihm die richtige Art jenes Glaubens nur die des Glaubens an die Unsterblichkeit der Menschheit überhaupt war. Es ist unmöglich, dass Schl. von diesen Widersprüchen nicht etwas gefühlt hätte, dass er

*) Siehe dagegen Kritik der Schl.'schen Glaubenslehre von Rosenkranz S. 71.

**) Vergl. das Schreiben des Hofpredigers Sack an Schleiermacher und dessen Antwort: Fr. Schleiermacher von Schenkel, S. 139—142. Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen, III, 235—286, wo die beiden Schreiben mitgetheilt sind.

ganz beruhigt geblieben wäre.*) Er musste einen Uebergang oder doch eine Annäherung an den Theismus suchen. Sehen wir zu, ob und wie sich ein solcher vollzog, was am Bestimmtesten erkennbar werden musste in seiner philosophischen Hauptschrift: Die Dialektik, welche freilich unglücklicher Weise erst nach seinem Tode (1839) in formell unerfreulicher Weise an das Licht gestellt wurde. Die Dialektik Schleiermacher's verschmilzt Logik und Metaphysik. Wir beschränken uns auf das, was darin über die Gotteslehre und die Unsterblichkeitsfrage vorkommt. Eine Einleitung ist dem Werke vorgesetzt. Die Dialektik selbst zerfällt — unbefriedigend — in einen transscendentalen und einen technischen Theil. Beilagen, sechs an der Zahl, erreichen fast den Umfang der Dialektik selbst. Im transscendentalen Theil, gegen Ende desselben, kommt Schl. auf die Gotteslehre und trägt im Wesentlichen Folgendes vor.

Gott und Welt sind Correlata. Identisch sind beide nicht. Denn im Gedanken ist die Gottheit immer als Einheit gesetzt ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit. Die Welt ist raum- und zeit-erfüllend, die Gottheit raum- und zeit-los. Die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation aller Gegensätze. Zu denken ist aber Eins nicht ohne das Andere, die Welt nicht ohne Gott, Gott nicht ohne die Welt. Der Idee der Gottheit nähert man sich nicht (und erreicht sie nicht); sie liegt allem einzelnen Wissen, welches ohne sie nicht könnte vollzogen werden, auf gleiche Weise zu Grunde und ohne Beziehung auf seinen Zusammenhang. Von der Idee der Welt hingegen kann man sagen, dass die ganze Geschichte unseres Wissens eine Approximation dazu sei. Denn man kommt ihr wirklich näher durch extensive und intensive Vervollkommnung des Wissens, je mehr sich Empirisches und Spekulatives durchdringen. Wir sind nicht befugt, ein anderes Verhältniss zwischen Gott und Welt zu setzen als das des Zusammenseins beider. Denn eben so wenig wie wir einen Gegensatz beider construiren können, können wir eine Identität beider construiren, weil in ihrem Sein in uns beide Ideen verschieden sind, auf der andern Seite wir sie aber an sich nicht abgesondert von einander denken können. Wir

*) Schon 1863 schrieb Schl. an Brinkmann: „Die Reden über die Religion sind auch beim Lichte betrachtet schlecht genug.“ Und doch konnte er 1818 an denselben Mann schreiben: „Eine Dogmatik, die ich mich endlich überwunden habe zu schreiben . . . wird dir zeigen, dass ich seit den Reden und der Religion noch ganz derselbe bin. „Aus Schl.'s Leben in Briefen IV, 84, 241.“ Was nicht ganz richtig ist.

schweben also zwischen dem einen und dem andern und können auch mit Besonnenheit nichts Anderes erwarten. Das Setzen einer Identität und eines Gegensatzes zwischen beiden ist auf gleiche Weise ein Hinausgehen aus dem realen Denken, und ist doch nicht, wie alles wahrhaft Transscendente sein muss, zugleich innere nothwendige That, folgt auch nicht aus der Art, wie beide Ideen in uns transscendente Principien sind. Gott ist die volle Einheit, die Welt ist die in sich eine Vielheit. Daher ist wieder gänzliche Identification, noch gänzliche Trennung beider zu behaupten.*) Wäre Schleiermacher nicht in den geistlichen Stand getreten, so würde er sicher die Kraft seines reichbegabten Geistes in grossem Maassstabe der Ausbildung der Philosophie zugewendet haben und die Welt würde eine merkwürdige, hervorragende, Hegel ebenbürtige, wenn auch nicht minder als die Hegel'sche nur anders einseitige Gestaltung der Philosophie erlebt haben, schwerlich aber eine andere als eine potenzirte Jacobi'sche mit etwas Kant, Fichte, Schelling zusammengeschweisst. Als Theologe aber musste er doch die Theologie zum Centrum seiner Arbeiten machen und die Ausbildung seiner Philosophie, so viel er auch für sie zu thun bestrebt war, musste doch gegen jene zurücktreten, doch so, dass er durch die letztere die erstere zu durchgeistigen suchte, auch wo er es in Abrede stellte.

Unter seinen zahlreichen unstreitig geistvollen theologischen Arbeiten ragt am Meisten diejenige hervor, welche für unser Thema unumgänglich und wichtig ist, das berühmte Werk: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821 und 1822).

Da wir annehmen dürfen, dass Schleiermacher in seiner Theologie nichts lehren wollte, wovon seine Philosophie, wenigstens wie sie sich in seiner Dialektik (Logik und Metaphysik) gestaltet hatte, das Gegentheil behauptet hätte, trotz ihrer angeblich völligen Trennung, so halten wir uns für berechtigt, aus seinen Werken: die christliche Glaubenslehre, dasjenige heranzuziehen, was in demselben über Gott und Unsterblichkeit bestimmt worden ist.**)

*) Schleiermacher's sämmtliche Werke. Dritte Abtheilung: Zur Philosophie IV, 1. Abthl. Seite 162—168, 431, 476, 526. Ueber die Unsterblichkeit wird nur gesagt: „Freiheit und Unsterblichkeit muss sich Jeder wundern als Correlata der Gottheit zu haben, da sie im Vergleich mit ihr nur etwas ganz Untergeordnetes bedeuten." Also ist ihm die Unsterblichkeit zwar untergeordnet, aber doch erhalten, welches letztere wir hier ohne alle Begründung — zum erstenmal hören — abgesehen von seinen Predigten.

**) Ueber die drei Epochen der Stellung Schleiermacher's zur Dogmatik vergleiche man: Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre von K. Rosen-

Hier begegnen uns gleich in der Einleitung zum ersten Theile der Glaubenslehre folgende Aufstellungen: „In jedem christlich frommen Selbstbewusstsein wird immer schon vorausgesetzt, und ist also auch darin enthalten, das im unmittelbaren Selbstbewusstsein Sich-abhängig-Finden als die einzige Weise wie im Allgemeinen das eigne Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewusstsein Eines sein kann. Daher, wird dann hinzugefügt, könne es auch für den evangelisch**) Gläubigen keine Beziehung auf Christum geben, in welcher nicht auch Beziehung auf Gott wäre." „Die Anerkennung, dass dieses schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl nicht etwas Zufälliges ist noch auch etwas persönlich Verschiedenes, sondern ein allgemeines Lebenselement, ersetzt für die Glaubenslehre vollständig alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes."

„Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist in jeder christlich frommen Erregung mit enthalten, in dem Maass als darin, vermittelst dessen wodurch sie mitbestimmt wird, zum Bewusstsein kommt, dass wir in einen allgemeinen Naturzusammenhang gestellt sind, d. h. in dem Maass, als wir uns darin unsrer selbst als Theil der Welt bewusst sind."

Im ersten Abschnitt wird dann fortgefahren: „Der ursprüngliche Ausdruck des Verhältnisses, dass nämlich nur die Welt in der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott besteht, spaltet sich in der kirchlichen Lehre in die beiden Sätze, dass die Welt von Gott erschaffen ist und dass Gott die Welt erhält."

„Dem hier zu Grunde liegenden frommen Selbstbewusstsein widerspricht jede Vorstellung von dem Entstehen der Welt, durch welche irgend etwas von dem Entstandenen durch Gott ausgeschlossen oder Gott selbst unter die erst in der Welt und durch die Welt entstandenen Bestimmungen und Gegensätze gestellt wird." Dazu wird bemerkt, dass der Ausdruck: Schöpfung aus Nichts leugne, dass vor der Entstehung der Welt irgend etwas ausser Gott vorhanden gewesen sei und in so weit gelte, aber nicht in dem Sinne, als habe Gott die Welt wirklich aus Nichts geschaffen, wonach also Schleiermacher entgegen dem Dualismus der Dialektik die Welt aus dem Wesen Gottes erschaffen oder gezeugt an-

kranz S. 9 u. S. 18: „Von dieser Zeit an verwickelte sich Schl. immer bestimmter in den Widerspruch, die Theologie philosophisch begründen und sie nichts desto weniger von der Philosophie unabhängig machen zu wollen."

**) Evangelisch ist ihm gleichbedeutend mit unionistisch mit Bezug auf die Union des Lutherthums und des Calvinismus.

nehmen müsste. Daher sind ihm auch alle Erregungen und Einwirkungen durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt. Keine Thatsache ist daher nach ihm so aufzufassen, dass durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben würde und Erregungen des Selbstbewusstseins, welche Lebenshemmungen ausdrücken, sind vollkommen ebenso in die schlechthinnige Abhängigkeit von Gott zu stellen, wie diejenigen, welche eine Lebensförderung ausdrücken. Alles ist von Gott geordnet, mag es auf nothwendige oder auf freie Ursachen zurückzuführen sein.

Da Gott, von dem es kein Wissen geben kann, dessen Existenz aber — als Erreger unseres frommen Gefühls — nothwendig vorausgesetzt werden muss, als die absolute unendliche erfüllte (nicht leere) Einheit gedacht werden muss, so können und sollen alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, nicht etwas Besonderes in ihm bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen. Nur in diesem Sinne, nicht als ob göttlichen Eigenschaften ein spekulativer Gehalt zukäme, nennen wir Gott ewig, allgegenwärtig, allmächtig und allwissend. Diese Eigenschaftsbegriffe, die lediglich aus dem frommen Abhängigkeitsgefühl abgeleitet sind, können keineswegs für eine Beschreibung des göttlichen Wesens gelten wollen. Da Gott doch wieder als der alleinige Urheber der Welt zu fassen sein soll, so ist er auch als der bewusstlos-willenlose Allbestimmende, Allanordnende und folglich auch als der (unfreiwillige) Urheber der Sünde anzuerkennen, wie er denn auch als der Erlöser von ihr durch Vermittlung des von ihm unbegreiflicher Weise in die Welt gesendeten vollkommenen, sündlosen, gotterfüllten Menschen Jesus Christus erscheint. Die kirchliche (evangelische) Lehre vertheilt die Gesammtthätigkeit Christi in drei Aemter desselben: Das prophetische, hohepriesterliche und königliche. Das prophetische Amt Christi besteht in Lehren, Weissagen und Wunderthun. Das hohepriesterliche Amt Christi schliesst in sich seine vollkommne Gesetzeserfüllung oder seinen thätigen Gehorsam, seinen versöhnenden Tod oder seinen leidenden Gehorsam und die Vertretung der Gläubigen beim Vater. Das königliche Amt Christi besteht darin, dass Alles, was die Gemeinschaft der Gläubigen zu ihrem Wohlsein erfordert, immerwährend von ihm ausgeht.“ Alle spekulativen Beweisversuche für die individuelle Unsterblichkeit hält Schleiermacher für unzureichend. Wohl aber, sagt er, lässt sich behaupten, dass der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit mit unserm Glauben an den Erlöser zusammenhängt. Denn wenn dieser sich

selbst eine solche zuschreibt in Allem, was er von seiner Wiederkunft oder Wiedervereinigung mit den Seinigen sagt, so folgt, da er dies nur von sich als menschlicher Person sagen kann, indem er nur als solche auch mit seinen Jüngern Gemeinschaft haben konnte, dass — vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur in ihm und in uns — dasselbe auch von uns gelten muss. Wenn wir die Ausdrücke des Erlösers über seine ewige persönliche Fortdauer, so wie es seine Jünger unleugbar thaten, mit zu seiner vollkommenen Wahrheit rechnen, dann haben auch alle vom menschlichen Geschlecht diese Fortdauer zu erwarten. Auch so aber bleibt der Erlöser allerdings der Vermittler der Unsterblichkeit, nicht nur für diejenigen allein, die hier schon an ihn gläubig werden, sondern für Alle ohne Ausnahme. In dem Sinne nämlich, dass, wenn der menschlichen Natur nicht die persönliche Unsterblichkeit zukäme, alsdann auch eine Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur zu einer solchen Persönlichkeit wie die des Erlösers nicht möglich gewesen wäre; und umgekehrt, dass, weil Gott beschlossen hatte, durch solche Vereinigung die menschliche Natur zu vollenden und zu erlösen, desshalb auch schon immer die menschlichen Einzelwesen dieselbe Unsterblichkeit an sich tragen mussten, deren der Erlöser sich bewusst war. Dies ist die wahre christliche Sicherheit dieses Glaubens; jede andere Gewährleistung dafür, wenn sie auch anschaulicher wäre, als sich nach den bisherigen Versuchen erwarten lässt, bliebe doch dem Christen als solchem fremd, bis etwa dieser Glaube zu denjenigen Vorstellungen gehören wird, welche die vollkommen allgemeine menschliche Ueberzeugung constituiren.“

Hier entfaltet dann Schleiermacher im Sinne seiner Theologie auslegende Betrachtungen über die Wiederkunft Christi, die Auferstehung des Fleisches, das jüngste Gericht etc. und lässt folgen eine Erörterung der göttlichen Eigenschaften, welche sich auf die Erlösung beziehen und sich darstellen als die göttliche Liebe, vermöge deren das göttliche Wesen sich mittheilt, als göttliche Weisheit, welche das die Welt ordnende und bestimmende Princip ist.

Ueberblicken wir nun die dargelegten Lehren Schleiermacher's über Gott und Unsterblichkeit, so kann das aus den Reden und Monologen Geschöpfte unmöglich theistisch, es kann vielmehr nur pantheistich verstanden werden. Aber nicht einmal als persönlichkeitspantheistisch ist es zu bezeichnen, da von Persönlichkeit Gottes nur als von etwas für die Religion Gleichgültigem gesprochen wird. Doch ist es auch nicht mit dem gemeinen Pantheismus zu ver-

einerleihen, dem im Grunde die Welt selbst Gott ist. Die Reden über die Religion lassen immer noch einen Unterschied zwischen Gott und Welt durchschimmern, der sich aber doch über einen formalen nicht erhebt und mit einem Wesensunterschied nichts zu thun hat. Es dürfte unmöglich sein, eine treffendere Bezeichnung aufzutreiben als Gefühlspantheismus. Da im Gefühl für sich genommen Alles verschwimmt, so lässt Schleiermacher auch die Seelen im Unendlichen verschwimmen, hebt gut pantheistisch die individuelle Unsterblichkeit auf und beschuldigt deutlich genug die Gläubigen an dieselbe der nicht überwundenen Selbstsucht. Zur Begründung seiner Gefühlstheorie hatte Schl. kein Recht, sich auf die Heroen der Religion zu berufen. Die Heroen der Religion mögen Religionsstifter gewesen sein oder nicht, so hatte man von ihnen doch nicht philosophische Begründungen ihres Glaubens zu erwarten, also auch nicht von Schleiermacher, wenn er etwa Religionsstifter werden wollte. Dies wollte er aber nicht werden, denn er schloss sich an die christliche Religion an, wenn auch unter eigenartigen, guten Theils recht bedenklichen Restriktionen. Diese Restriktionen verrathen, dass er eine Art von Reformator werden wollte. Dies aber zu werden, ohne Philosophie, dazu hielt er sich offenbar zu schwach, sonst würde er etwa in der Weise eines Luther zu Werke gegangen sein. Er spielte also als reformatorischer Epigone in die Philosophie hinüber und suchte eine philosophische Grundlage, auf die er seine Reformtheologie aufbauen oder an die er sie wenigstens anschliessen konnte. So mischten sich in ihm der Religionsverbesserer und der Philosoph in einander und er begann rhetorisch zu divinisiren, ehe er wissenschaftlich zu philosophiren begann, um dann mit erhofftem Erfolg seine neue Theologie auszubreiten. Er glaubte zuerst die Gemüther durch enthusiastische Reden, die doch zugleich in gewisser Bemessenheit sich bewegen sollten, überfluthen, aufrütteln, hinreissen zu sollen, ehe er ihnen in strengerer Form philosophische und theologische Gedanken vortrüge und er hat sich in der Erwartung der Wirkung seiner Reden und Monologen nicht zwar bezüglich der Gläubigen, aber wohl bezüglich der gebildeten mehr oder minder Ungläubigen unter den damaligen Zeitverhältnissen nicht getäuscht. Heute würden sie dieselbe Wirkung nicht mehr gehabt haben, so reich an Gedanken sie auch sind, wiewohl mehr an anregenden, als an überzeugenden. Die Urquelle der Religion soll das Gefühl, das Gefühl des Unendlichen und zwar in seiner Isolirung, nicht zwar vom Selbstbewusstsein, mit dem es sogar identificirt wird, aber doch vom Denken und Wollen sein, mit denen es hintennach doch

wieder verbunden werden muss, während in Wahrheit Fühlen, Denken und Wollen zwar begrifflich unterschieden, aber in der Seele, im Geist gar nicht getrennt werden können, indem sie immer beisammen und ineinander wirkend sind; was schon Hamann angedeutet, Baader aber durchgreifend gelten gemacht hat.*) Dass mit der Isolirung des Gefühls Schl. nicht zu viel aufgebürdet wird, zeigt sein Ausspruch, dass der Frömmigkeit und also dem Gefühl nach ihm eine eigene Provinz im Gemüth angehöre, in welcher sie unumschränkt herrsche. Der Religiöse wird auch das Weltall mit allem Geschaffenen in seine Weltanschauung einbeziehen, aber er wird nicht alles Endliche und wie es im Weltprozess geworden ist in eine und dieselbe Verehrung einschliessen oder gar anbeten, sondern wohlbemessene Unterscheidungen machen zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf und zwischen dem Normalen und dem Anormalen in der Entwicklung der geistigen und natürlichen Weltwesen. Wenn die Religion nur im Gefühl sein soll, aber im Wissen und Erkennen (und Wollen) nicht, so müsste die Menschenseele zugleich religiös und nicht religiös sein können, Erkennen und Wollen würden ewig nichtreligiös sein müssen und nur in einen äusserlichen Bezug zum Religiösen treten können. Der Idealismus jener Tage — man weiss nicht recht ob der Fichte's oder Schelling's — war ihm der vollendete, die (doch wohl nur bis dahin) höchste Aeusserung der Spekulation und doch soll diese nöthig haben, sich wieder in die Einheit, d. h. in den Spinozismus seiner Auffassung zu versenken. Als ob Jener „vollendete“ Idealismus nicht schon allzuviel von Spinoza aufgenommen hätte, so wie er von Jacobi verstanden war. Gerade das unbedachte Untertauchen in den halbverstandenen Spinozismus war für Schleiermacher's Philosophie verhängnissvoll, so wenig er ihm nach seiner Versicherung in die abgeleiteten Bestimmungen folgen mochte. Novalis feierte er nur als Dichter; dass derselbe schon 1799 für die Philosophie auf Baader hinwies, blieb ihm entweder unbekannt oder wurde von ihm — wahrscheinlicher — völlig ignorirt. Schl. mochte schon den Autonomisten in Baader wittern. Er urgirt immer die Unmittelbarkeit des Gefühls, in welchem der Mensch in der innigsten Einheit mit dem Unendlichen — mit Gott und Welt — sein soll, ohne doch solche Unmittelbarkeit, Gefühl ohne

*) Vergl. Kritik von Schleiermacher's Einleitung seiner Schrift: Der christl. Glaube von Fr. Ch. Fr. Krause, S. 10, 21, 23, 35, 47, 58 ff. Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, von Michelet, II, 66. Vorlesungen über Schleiermacher von J. Schaller, S. 85 ff.

oder ausser allem Denken und Wollen beweisen zu können. Dass Erkennen, Gefühl und Handeln (Wollen) nicht einerlei sei, soll ihm beweisen, dass das Gefühl absolut primär und obgleich eine eigene Provinz im Gemüthe, doch vom Denken und Wollen unzertrennlich sei. Aus diesem Widerspruch kommt Schl. nicht heraus und merkt nicht, dass er mit der Behauptung, Denken und Wollen hätten gar nichts mit der Religion zu thun, obgleich unzertrennlich vom Gefühl, die Religion als blind, gedankenlos und willenlos fassen müsste. Wenn Schl. sagt, es gebe keine Empfindungen, die nicht fromm wären, krankhafte ausgenommen, so wollen wir annehmen, dass er im Grunde nur geistige Gefühle darunter versteht, sonst müsste er auch alle sinnlichen Empfindungen fromm nennen; aber wie können geistige Gefühle wirklich geistig sein, wenn sie als solche blind und gedankenlos sind, möchten auch Gedanken, aber ohne innern Bezug auf das Religiöse, nebenherlaufen. Nun kann nach Schl. der Mensch allerdings seine Gefühle betrachten, d. h. doch über sie denken, und dann entspringt die wissenschaftliche Behandlung der Religion. Abgesehen davon, dass es eine „Betrachtung“ der Gefühle geben kann, die doch noch keine wissenschaftliche sein muss, wie soll das Denken derselben ein Interesse für die Religion gewinnen können, wenn es keine ursprüngliche Beziehung und Betheilung am Religiösen hat? Es bleibt dann nicht bloss nicht in gleichem Range mit dem religiösen Gefühl, sondern es wird sogar zum Knechtsdienst des Gefühls herabgedrückt, denn es muss die Herrschaft desselben unbedingt, d. h. für blind annehmen, sonst wird es nicht bloss nichtreligiös, sondern sogar irreligiös vom Gefühl gescholten werden. Die Begleitung des Gefühls macht das Denken nicht unfrei, wohl aber die unbedingte Herrschaft desselben. Wird aber das Denken unfrei, sklavisch dem Gefühl, das als nicht denkend blind ist, unterworfen, so hört es auf, wirkliche Wissenschaft erzeugend zu sein. Anstatt zum Licht führt dann das unbedingt gefühlbestimmte Denken zur Nacht, zur Finsterniss. Ist das Denken als Denken nicht schon ursprünglich religiös angelegt (darum noch nicht actu religiös), so kann es auch niemals dazu gelangen, religiös zu werden. Nur zusammen können Fühlen, Denken und Wollen religiös sein, in der Zertrennung ist keins von ihnen wahrhaft religiös, wenn auch verzerrte religiöse Anwandlungen möglich sind. Aber zertrennt sollen sie nach Schl. doch wieder nicht sein, sondern nur unterschieden. Dann können sie doch nicht nacheinander sein, sondern sind zumal und ineinanderwirkend und in ihrer begrifflichen Unterschiedenheit geeinigt in der Seele, im Geist, deren oder dessen

untrennbare Funktionen sie sind. Im künstlich isolirten Gefühl verschwimmt Alles haltlos in einander, Gott und Welt, Natur und Seele, die Seele wähnt sich als auftauchendes und verschwindendes Moment nicht sowohl Gottes als vielmehr des gefühlten Allseins. Die Gottheit kann diesem künstlich isolirten, als solchem gedanken- und willenlosen Gefühl nichts Bestimmtes, Unterscheidbares und Unterschiedenes sein, weder von der Welt, noch auch sogar von sich selbst, sondern verschwimmt in das Meer des gefühlten Seins überhaupt. Durch die Unterscheidung Gottes von der Welt, behauptet das isolirte Gefühl, verstohlen beim Denken eine nothgedrungene Anleihe machend, werde Gott als ein einzelner Gegenstand hingestellt, während er nach der gemachten Voraussetzung von dem Allsein nicht wesenhaft zu unterscheiden sei. Gott wird also in das Allsein verschwemmt, während e r, von dem gesagt ist, dass ihn Himmel und Erde nicht fassen, d. h. dass das gesammte Universum im Verhältnisse zu Gott, dem Unendlichen, wie ein Nichts sei, der unausschöpfliche Schöpfer, Begründer und Erhalter von Allem ist, was er nicht selbst ist. Hiermit wird keineswegs die Welt für ein Nichts erklärt, sondern nur für ein nicht unbedingtes, somit für ein bedingtes Sein, weches Gott als Unbedingtes zur Voraussetzung hat. Schl. missdeutet die Schöpfungslehre, wenn er ihr die Behauptung zuschreibt, dass Gott v o r der Zeit gewesen sei, da ihr vielmehr die Zeit mit der Schöpfung beginnt, und ihr die Schöpfung nicht in der Zeit, nach Ablauf einer Zeit, eingetreten ist. Wenn aber die Gottheit nach Schl. nicht ausser der Welt sein soll, so müsste er ja die Welt sein und die Welt wäre Gott sich selbst genug als das einzig existirende Absolute. Schl. merkt nur in seinem Gefühlsenthusiasmus nicht, dass er mit seinem Nicht-ausser-der-Welt-Sein Gottes in Absurdität verfällt. Ausser der Welt sein kann für Gott nur bedeuten über der Welt sein, wie der Begründende über dem Begründeten, der Herrschende über dem Beherrschten steht. Da die Welt nur durch Gott sein kann und ist, so entfällt sie seiner Macht niemals und die Welt ist insofern in Gott, als sie in seiner Macht ist und Gott, in sich seiend, ist zugleich insofern in der Welt, inwiefern er sie allgegenwärtig mit seiner Macht, ohne sich mit ihr zu vermischen, durchdringt. Diese geistige, virtuelle Immanenz entstellen vergröbernd die Pantheisten zu einer erdichteten Wesenseinheit Gottes und der Welt. Die folgenden Erörterungen Schleiermacher's von dem ganzen Umfang der Religion als Inbegriff aller ihrer Formen bis zu der Andeutung der Gleichgültigkeit der theistischen und der atheistischen Vorstellung des Absoluten für die vorausgesetzte Gefühls-Religion enthält den

indifferentistischen und damit pantheistischen und zugleich deterministischen Charakter der Lehre der Reden über die Religion so offenbar, dass darüber kein weiteres Wort zu verlieren ist. Wenn er in diesem Passus seiner haarsträubenden Auslassungen den Systematikern der Religion Schuld gibt, die Unduldsamkeit blutiger Verfolgungssucht verursacht zu haben, so verwechselt er die Hierarchen mit den Systematikern, deren für ihre Zeit in ihren Höhepunkten nicht zu unterschätzende Leistungen von den Hierarchen nur missbraucht wurden.*) Das Verfallen Schleiermacher's in einen blinden allumfassenden Gefühlsdeterminismus hebt im Grunde genommen den Unterschied von Wahr und Falsch, von Gut und Böse auf und damit erklärt er Alles, was ist und geschieht, für gleich nothwendig, Heidenthum, Judenthum, Christenthum, Muhamedanismus, Theismus und Atheismus, blutige Ketzerverfolgung, wie theistische und atheistische Opposition dagegen und in Folge davon würde auch der Gegensatz von Schleiermacherianismus und Hegelianismus mit sammt ihrem bitteren Streit zur völligen Nullität herabsinken.

Zum Schluss der Reden ergeht sich Schleiermacher noch über die Unsterblichkeit. Aber sie bietet weiter nichts als die Unvergänglichkeit der Menschheit überhaupt. Alles Einzelne ist ihm der Vergänglichkeit unterworfen, also auch sind ihm die einzelnen Menschenseelen vergänglich, auch wenn es deren nach ihm von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hin entstanden sind und entstehen werden. Was er von Hoffnungen, die uns der Tod gebe, äussert, sind leere Redensarten und die Unendlichkeit, zu der wir durch den Tod uns emporschwingen sollen, ist nichts als die Auflösung in das Meer des Ununterschiedenen, des absolut Indifferenten, des Abgrundes der Vernichtung als unterscheidbaren und unterschiedenen Einzelwesens. Nur wer sich selbst zu vernichten strebt und sich nach Möglichkeit todt macht, noch ehe er stirbt, ist fromm. Frommsein ist Vernichtigung in das im ewigen Entstehen und Vergehen begriffene Allsein, obgleich Jeder, auch ohne es zu dieser Sorte von Frommsein gebracht zu haben, der gleichen Vergänglichkeit wie der auflösungssüchtige „Fromme" sammt allen natürlichen individuellen Wesen anheimfällt. Den Todsünder, den Verbrecher, den Mörder, den Räuber, den Schänder, den Tyrannen,

*) Sagt doch sogar der sehr protestantische Theologe De Wette: „Die Scholastiker haben mich sehr angezogen und ich habe sie bewundern gelernt." Aus Schleiermacher's Leben IV, 266.

der Tausende von Menschen hinschlachten lässt und andere Tausende in die empörendste Sklaverei zwingt und wieder andere Tausende an den Bettelstab bringt und dem Hungertod preisgibt, den Menschenschlächter in zahlreichen, aus Herrschsucht angezettelten Kriegen*), den Wilden wie den Gebildeten, den Gerechten wie den Heiligen verschlingt ein und derselbe Schlund der Vernichtung; „denn Alles, was entsteht, sagt Mephisto und ihm nach denkt es Schleiermacher, ist werth, dass es zu Grunde geht.“ Kündigt sich in dieser Weltanschauung Schleiermacher's nicht schon der grinsende Todtenkopf Schopenhauer's an, der durch dritthalb tausend Jahre zum Atheismus Gautama's oder Sakja-Muni's (Buddha's) zurückfiel? Auch darin sind beide sich beziehungsweise verwandt, dass der Eine das Kantische Ding an sich im blinden Gefühl, der Andere im blinden Willen ergriffen zu haben wähnte, zwei Wege zu demselben Ziele des Nihilismus alles Individuellen.

Die „Dialektik“ sucht eine Verbesserung der Lehre, die aber nicht gelingt. Um dem Vorwurf des Pantheismus zu entrinnen, greift Schl. zu einem Dualismus von Gott und Welt, den er doch wieder nicht festhalten kann. Aber er will diesen Dualismus als Theismus anerkannt wissen, ohne doch das aufzugeben, was ihn von ihm trennt. Denn Gott als Indifferenz bleibt stehen, ihre Fülle oder ihr Vollsein bedeutet nur, dass Alles, was in der Welt different ist, in Gott aufgehoben, ununterschieden ist. Gott als Indifferenz aufgefasst, was die Weltdifferenzen voraussetzen würde, die doch erst aus Gott erklärt werden sollten, aber aus der Indifferenz nicht erklärt werden können, kann vor Allem nicht Persönlichkeit sein und ebensowenig das Hervorbringende der Differenzen. Die Welt wird dadurch so absolut wie Gott, der Dualismus ist fertig. Aber den Dualismus kann Schleiermacher doch wieder nicht brauchen. Denn da hätte Gott über die Welt gar keine Macht. Da soll der Ungedanke**) helfen, dass, weil die Einheit nicht ohne die Vielheit, die Vielheit nicht ohne die Einheit zu denken sei, weder gänzliche Identification, noch gänzliche Trennung Gottes und der Welt zu setzen sei. Wie dies möglich sei, wird nicht gezeigt. Könnte aber dennoch dieses Unmögliche als möglich gezeigt werden, so bliebe diese Lehre

*) Napoleon I. rühmte sich in jedem Jahre 50,000 Menschen aufzubrauchen.

**) Der Ungedanke liegt darin, dass Gott Einheit ohne alle Vielheit, die Welt Vielheit ohne Einheit sein soll.

dennoch nach wie vor pantheistisch.*) Die Unsterblichkeit wird als etwas ganz Untergeordnetes angesehen, womit sie aber nicht gerade geleugnet sein soll.

Wenn ihm nun in der Glaubenslehre das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl alle Beweise für das Dasein Gottes vollständig ersetzen soll, so kommt er doch mit diesem angeblichen Ersatz nicht über das Subjektive hinaus. Es fehlt jeder objektive Beweis und ein solcher gilt ihm offenbar sogar für unmöglich. Darauf lässt sich keine Theologie gründen, die etwas vom Wesen Gottes erkannt hätte. Schl. hätte uns ferner nicht darüber zu belehren, dass die kirchliche Lehre die beiden Sätze enthält, dass die Welt von Gott erschaffen ist und dass Gott sie erhält. Das wissen wir auch ohne ihn. Was wir von ihm erfahren wollen, ist vielmehr wie er — da er von Gott nur so etwas fühlt, aber nichts weiss und nur fühlt, oder glaubt, oder gar nur voraussetzt, dass das, was, man begreift nicht wie, sein Abhängigkeitsgefühl bewirkt, das Absolute zwar, aber damit das absolut Indifferente, die absolute Indifferenz, sein müsse — aus dieser Voraussetzung ein Schaffen, eine Schöpfung ableiten kann. Die absolute Indifferenz ist handgreiflich zum Schaffen unfähig und aus der absoluten Indifferenz lässt sich nie eine Schöpfung ableiten. Das Gefühl der Abhängigkeit ist als solches noch gar nichts Frommes, nichts Religiöses, sondern etwas unbedingt Auferlegtes, Aufgezwungenes.**) Fromm, religiös wird es erst durch einen freithätigen Akt der Aufnahme in das

*) Darstellung und Kritik der Schleiermacher'schen Dialektik von Georg Weissenborn, S. 158—159. Weissenborn hat die Dialektik Schl.'s am eingehendsten und umfassendsten dargestellt und in seinen kritischen Bemerkungen (S. 238—315) gezeigt, dass aus Schl. heraus zum Theismus — im weiteren Sinne nach seinen Prämissen fortgeschritten werden muss. Vergleichung verdient: Die Schl.'sche philosophische Grundansicht von Thomsen (Kiel, 1840).

**) Dieser Gedanke schwebte wohl Hegel vor, als er in der Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie in überderber Weise sagte, nach Schl.'s Abhängigkeitsgefühl sei der Hund der beste Christ. Aus dem Leben Schl.'s IV, 306. Schl. lehnt den Vorwurf natürlich ab, aber er widerlegt ihn nicht. K. Rosenkranz sagt in seiner Kritik der Schl.'schen Glaubenslehre — hierin mit Baader ganz übereinstimmend — mit vollem Rechte (S. 69): „Seine (Schl.'s) Rechtfertigung der Nothwendigkeit des Bösen aus der Thatsache der Erlösung, welche doch von Gott ewig gewollt sein müsse, ohne das Böse aber gar keinen Sinn, gar keine Realität, hätte, ist sehr kühn, widerspricht aber der kirchlichen Lehre, nach welcher der Mensch aus sich das Gesetz Gottes übertritt und Gott, ohne die Verletzung der Freiheit zu wollen, indem sonst der Wille des Bösen eine ewige Bestimmtheit seines und somit auch unseres Willens wäre, diese Vertiefung des Menschen in seine Egoität und die Negation des Gesetzes durch dieselbe vermöge seiner unendlichen Freiheit zulässt“ etc.

Denken und Wollen, freie, freiwillige Untergebung, Unterwerfung unter Gott und damit unter Gottes Allwissen, Allweisheit und heiliges Wollen. Eine Unterwerfung unter eine absolute Indifferenz ist sinnlos. Und dann, wie kann das Abhängigkeitsgefühl als solches — ohne das Denken zur Hülfe zu rufen — darüber entscheiden, ob es etwa von einer ewigen, unerschaffenen Welt, deren Theil das Fühlende ist, und die selbst das Absolute wäre — sei es als Einheitswesen, sei es als Collektivbegriff — herrühre, oder ob es seinen Ursprung habe in einem über die Welt erhabenen, die Welt entweder aus seinem Wesen hervorbringenden oder frei schaffenden unendlichen und darum allein absoluten Wesen. Den Naturzusammenhang unter der Abhängigkeit von Gott kann das künstlich isolirt vorgestellte Gefühl höchstens allenfalls ahnen, aber niemals wissen. Ebenso wenig kann es, isolirt vom Denken vorgestellt, wissen, dass Alles von Gott geordnet sei und vollends geordnet, wie Schl. insinuirt, als durch und durch bestimmt, wodurch das Reden von freien Ursachen im Unterschiede von nothwendigen zu leeren Worten wird, sowie Lebensförderung und Lebenshemmung, Gutes und Böses, gute und böse Gesinnungen und Handlungen gleich sehr determinirt sind. Dieses Allbestimmtsein aller Dinge durch das gefühlte Absolute, obgleich es als Indifferenz gar keine Aktivität haben, also auch gar nichts bestimmen kann, enthält „den höheren Herrnhutianismus“ Schleiermacher's als modernisirten pantheistisirenden Calvinismus.*) Sofern Schl. trotz dem Allbestimmtsein aller Dinge durch Gott, diesen als absolute Indifferenz aufzufassen, im Grunde genommen nur vorauszusetzen unternimmt, kommen ihm gar keine unterscheidbaren Eigenschaften zu, können ihm also nicht so beigelegt werden, als ob durch sie etwas von Gott erkannt würde, sondern bedeuten nur etwas Subjektives, nämlich die besondere Art, das Abhängigkeitsgefühl auf Gott (die absolute Indifferenz) zu beziehen. Das heisst also doch, bei günstigster Auslegung, das Gefühl der Abhängigkeit vermöge auseinanderzusondern, was in Gott ununterschieden beisammen ist, in Gott ununterscheidbar, im Gefühl unterscheidbar.**) Das Gefühl soll ohne Denken das ewig Ununterschiedene unterscheiden können! Was soll man zu solcher Sinnlosigkeit sagen?

*) Schl. selbst spricht von seinem höheren Herrnhutianismus in einem seiner Briefe (aus Schl.'s Leben) und Schenkel bezieht sich darauf in seinem Leben Schleiermacher's.

**) Soll Alles, was in der Welt unterschieden ist, in Gott ununterschieden sein, also auch Bewusstsein, so darf man fragen, wie Bewusstsein im Ununterschiedenen, Indifferenten, sein kann?

In den Reden und den Monologen hatte Schl. die individuelle Unsterblichkeit, die er früher geglaubt hatte, aufgegeben und nur einen blossen Schein stehen gelassen, als ob er doch noch im Hintergrunde irgend eine Art von Unsterblichkeit versteckt halte. In der Dialektik führt er die Unsterblichkeit als etwas Untergeordnetes vor ohne irgend einen Beweis für sie auch nur zu versuchen. Endlich in der Glaubenslehre kann er ihrer doch nicht entrathen, ohne dem Christenthum in's Angesicht zu schlagen. Spekulative Beweise gelten ihm auch hier für unmöglich. Es bleibt ihm nur der Schriftbeweis — als Erfahrungsbeweis — übrig, der ihm in der bezeugten Auferstehung und der Erscheinung Jesu Christi in dem Kreise seiner Jünger liegt. Dieser Beweis ist gültig für Jeden, der die Authenticität der h. Schrift n. T. anerkennt, aber entscheidet nichts über die Möglichkeit noch anderer empirischer und philosophischer Beweise. Auch Baader legte grösstes Gewicht auf diesen Beweis, ohne ihn für den einzig möglichen zu erachten. Gegenüber den vielfältigen Erzählungen von Geistererscheinungen verhielt sich Schl. sehr skeptisch, überzeugte sich aber von der Realität der Wirkungen des Menschen-Magnetismus, die er an sich selbst mit bleibendem Erfolg erprobte. In seinen von Jonas und Dilthey herausgegebenen Briefen (4 Bände, 1858—1863) ist mehrfach die Rede von den Wirkungen, welche durch die magnetische Behandlung Wolfart's in ihm erzielt wurden. In einem seiner Briefe spricht er seine Ansicht über den Magnetismus aus.*)

Es konnte unsere Aufgabe nicht sein, die gesammte Philosophie und Theologie Schleiermacher's darzulegen. Wir hatten uns auf die Lehre von Gott und Unsterblichkeit zu beschränken. Es fehlt noch eine Monographie Schleiermacher's, wie sie jetzt Haym Herdern zugewendet hat. Von W. Dilthey's „Leben Schleiermacher's" erschien der erste Band 1870, dem der zweite Band bis heute nicht nachgefolgt ist. Prof. Dr. D. Schenkel stellte 1868 das Lebens- und Charakterbild Schleiermacher's an das Licht. Der hochgemuthe Ton, in dem dieses Werk geschrieben ist, erscheint nicht ansprechend. Von Schl.'s Theologie erfährt man darin, wenn auch nicht Alles, doch viel, beinahe nichts aber von seiner Philosophie. Dagegen ist das Leben und der Charakter Schl.'s ausgezeichnet geschildert und man empfängt den Eindruck, dass der Held des Werkes grösser als Charakter, denn als Theologe gewesen ist. Seine Theologie und zum Theil auch seine Philosophie ist ein mächtiges Ferment gewesen, aber beruhigen konnte sich bei ihm

*) Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen, II, 315—323.

weder die Theologie, noch die Philosophie. Noch bei Lebzeiten Schl.'s und bald nachher bis auf die neueste Zeit traten ihm Theologen und Philosophen mit scharfen Waffen entgegen. Zuerst der Hofprediger Sack (der Vater) in einem Briefe an ihn, den er beantwortet, aber in den Hauptpunkten nicht widerlegt hat.*) Dann erklärte sich gegen ihn Ferdinand Delbrück in seinen Schriften: Philipp Melanchthon, der Glaubenslehrer, im dritten Theil seines Werkes Christenthum: Erörterungen einiger Hauptstücke in Schl.'s christlicher Glaubenslehre (1827) und in seiner Schrift: Der verewigte Schl. (1837), K. Rosenkranz, Braniss, Vorländer, Schaller, Weissenborn etc., in der jüngsten Zeit W. Bender in seinem Werke: Schleiermacher's Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen (1876—1878). In den Werken über Geschichte der Philosophie ist seine philosophische Lehre vielfältig dargestellt und beurtheilt worden, so von Ernst Reinhold, Heinrich Ritter, Hermann Ulrici, Erdmann, Michelet, Zeller u. A. R. Haym in seinem ausgezeichneten Werke: „Die romantische Schule" beleuchtet besonders Schl.'s Verhältniss zu Friedrich Schlegel, der, beiläufig bemerkt, bei aller Freundschaft den Pantheismus Schleiermacher's nicht verkannte und niemals billigte, seit er über Fichte hinausgekommen war. In den späteren Briefen nennt er Schl. geradezu einen Spinozisten und in seinen philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806 will er — echt theistisch — nicht einräumen, dass die Wesenheit Gottes selbst Welt werde.**) J. A. Dorner in seiner hervorragenden Geschichte der protestantischen Theologie besonders in Deutschland***) hebt die grossen Verdienste Schleiermacher's hervor, ohne darum die gerügten Mängel seiner Erkenntnisslehre, Gotteslehre, Schöpfungslehre, Freiheitslehre etc. zu verkennen oder zu beschönigen, obgleich der rein theistische Begriff der Schöpfung nicht recht zum Vorschein kommen will. Dass er aber in seinem Gedanken nicht fehlte, zeigt sein System der christlichen Glaubenslehre (I, 459 ff., 473 ff.), wo er jenen theistischen Begriff entwickelt und begründet.

Schleiermacher ist dem Theismus seit Lebens fremd geblieben und darum mussten alle seine zum Theil sehr geistreichen Versuche einer Neubildung und angeblichen Höherbildung des Christenthums scheitern. Und worin liegt denn nun der Stein des Anstosses für so viele Forscher und auch für Schleiermacher, welche

*) Aus dem Leben Schleiermacher's, III, 275—286.

**) J. Schlegel's phil. Vorlesungen, S. von Windischmann, II, 231.

***) S. 793—813.

die christliche Schöpfungstheorie bis zur Absurditat drücken soll? Es ist die Behauptung, dass die Schöpfung ein Akt Gottes sei, durch welchen er die Welt hervorbringe, ohne von seiner Substanz etwas zu verlieren, von seinem Wesen etwas abzugeben oder an ein Anderes hinzugeben, und zugleich die Behauptung, dass der Schöpfungsakt ein freier, durch göttliche Liebe motivirter und nicht ein nothwendiger, abgenöthigter, unfreiwilliger sei. Dass der Akt einer solchen Schöpfung für den menschlichen und jeden endlichen Intellekt unbegreiflich sei, wird eingeräumt, aber nicht zugegeben, dass er darum für Gott unmöglich sei. Was für Gott möglich ist, geht über die Fassungskraft jeder endlichen Intelligenz hinaus. Wird die Schöpfung als nothwendig behauptet, so wird behauptet, dass Gott aus Noth, aus Armuth des Seins geschaffen habe und dass er aus lauter Endlichkeiten seine Unendlichkeit gewinnen und herstellen wolle, was doch absolut unmöglich ist. Wer Gott die Möglichkeit und Macht abstreitet, unendlich schöpferisch zu sein, ohne seine Schöpfung selbst zu sein, oder in ihr aufzugehen, und wer die Schöpfung aus Noth, Bedürftigkeit und Armuth des Seins hervorgehen lässt, muss schliesslich Gott und Freiheit verlieren.

9.

Johann Friedrich Herbart.

1776—1841.

Herbart stellt sich vor Allem allen Philosophen entgegen, welche synthetisch mit dem Absoluten beginnen und aus ihm die Welt erklären wollen. Er verwirft das zu seiner Zeit von vielen Seiten geforderte: a Jove principium! Nach ihm kann das Erste nicht sein, nach dem in der höchsten Höhe Verborgenen zu greifen. Er würde glauben, dadurch auch diejenigen Untersuchungen zu verdecken, wozu der irdische Wohnplatz uns die Data liefert und uns dringend einladet. Ihm steht das Kostbarste am Ende und auch da in einem alten, schlichten Gewande. Die Philosophie beruht nach ihm ebenso sehr auf der inneren wie auf der äusseren Erfahrung. Der Mensch, der in sich einkehrt, trifft sich selbst und sein eigenes Denken im Argen liegend an, so dass es ihm nothwendig wird, den Entschluss zur Besserung zu fassen, im Denken und Wollen. Da aber Philosophie erst mit Denken über die Erfahrungen beginnt, so gibt es keine Anschauungsphilosophie, sondern alle Philosophie ist Reflexionsphilosophie. Philosophie ist daher Bearbeitung der Begriffe. Die Bearbeitung der Begriffe beginnt nothwendig mit dem Zweifel. Aber der Zweifel soll überwunden werden. Wer nicht Skeptiker war, vermag nicht das Zufällige vom Nothwendigen, nicht das Hinzugedachte vom Gegebenen zu scheiden. Wer in der Skepsis beharrt, dessen Gedanken sind nicht zur Reife gekommen. Es gibt eine niedere und eine höhere Skepsis. Die Zweifel sind nur nothwendige Versuche im Denken, die in der Folge gehoben werden sollen. In der Metaphysik muss alles Wissen durch Beseitigung des Irrthums erworben werden. Ihre Aufgabe ist es, die Erfahrung denkbar zu machen, Metaphysik ist daher die Lehre von der Begreiflichkeit der Erfahrung. Wahrheitsliebe ist die philosophische Sinnesart, die dem philosophischen Studium vorangehen muss. Sie muss von Besinnung und Vertiefung begleitet sein. Nicht ohne Vertiefungen kann die Besinnung erhalten werden. Die Seele ist die erste Substanz, auf deren bestimmte Annahme

die Wissenschaft führt. Sie ist nämlich dasjenige einfache Wesen, welches um der ganzen Complexion willen gesetzt wird, die wir vor Augen haben, indem wir alle unsere Vorstellungen als die unsrigen betrachten. Die Einheit dieser Complexion erfordert ein einziges Wesen, welches schon, weil es real ist, einfach sein muss. Die Unsterblichkeit der Seele versteht sich wegen der Zeitlosigkeit des Realen von selbst. Indem nämlich unser Inneres zum Schauplatz wird für so mancherlei auf demselben vorgehende Veränderungen, haben wir von diesem Schauplatz wiederum eine Vorstellung, vermöge deren er nicht bloss die Form des Beisammenseins aller andern Vorstellungen, sondern selbst ein realer Gegenstand ist; nämlich die Vorstellung Ich, mit welchem Worte das eigenthümliche Selbstbewusstsein eines Jeden sich ausspricht. Von der Realität dieses Ich besitzen wir eine so starke, unmittelbare Ueberzeugung, dass dieselbe in der Betheuerungsformel so wahr ich bin, zum Maassstabe aller andern Gewissheit und Ueberzeugung gemacht wird. Weil aber aus der Seele, dem einfachen Wesen, für sich allein, auch nicht das Mindeste von den psychologischen Erscheinungen erklärbar wäre, darum führt sie zu andern einfachen Wesen ausser der Seele und dem Zusammen und Nichtzusammen derselben. Das Was (Wesen) der Dinge wird uns durch die Sinne nicht bekannt; denn die sämmtlichen in der Wahrnehmung gegebenen Eigenschaften der Dinge sind relativ. Keine einzige Eigenschaft gibt dasjenige an, was das Ding für sich selbst ist. Die Mehrheit der Eigenschaften verträgt sich auch nicht mit der Einheit des Gegenstandes. Es muss daher, wie schon Leibniz schloss, falsch sein, dass Materie zuletzt wieder aus Materie bestehe; ihre wahren Bestandtheile sind vielmehr einfach und darum nicht materiell, weil nicht — aus einer Mehrheit von Einfachen — zusammengesetzt. Die Materie (das Materielle) ist der Form nach blosses Phänomen, dem das Reale zu Grunde liegt, das aber nicht unendlich sein kann. Sein und Scheinen ist daher zu unterscheiden. Es kann nicht gar nichts sein, weil sonst gar nichts erscheinen könnte. Was aber sei, soll aus dem gegebenen Schein erforscht werden nach dem Satze: wie viel Schein, soviel Hindeutung auf Sein. Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach. Das Sein wird Einem, folglich nicht Vielem als solchem zugeschrieben. Daraus folgt, dass dem Seienden als solchem weder räumliche noch zeitliche Bestimmungen zukommen können. Denn wäre es ausgedehnt, so enthielte es ein Vieles und zwar aussereinander, was dem Seienden als solchem widerspricht. Wohl aber können mehrere Seiende neben einander sich befinden. Jedem Seienden muss die

ganze unendliche Zeit — die ganze Ewigkeit — eingeräumt werden, während ihm im Raume eine einfache Stelle, ein mathematischer Punkt zukommt. Die Anzahl der Seienden ist unermesslich gross, aber nicht unendlich, sondern, weil wirklich, nothwendig endlich. Deren eigentliches und einfaches Was erkennen wir nicht, aber über ihre inneren und äusseren Verhältnisse können wir eine Summe von Einsichten erlangen, die sich in's Unendliche vergrössern lässt. Die Probleme von der Veränderung und den mehreren Eigenschaften Eines Dinges werden aufgelöst durch die Theorie von den Störungen und Selbsterhaltungen der Wesen. Nämlich von dem an sich unerkennbaren, einfachen Was der Wesen lässt sich soviel bestimmen, dass dasselbe nicht bloss bei verschiedenen verschieden sei, sondern dass es auch conträre Gegensätze bilde. Diese Gegensätze sind nun an sich nicht reale Prädicate der Wesen; daher muss noch eine formale Bedingung, das Zusammen mehrerer Wesen, hinzukommen, damit die Gegensätze einen realen Erfolg haben können. Der Erfolg ist Leiden und Thätigkeit zugleich, ohne Uebergang irgend einer Kraft aus dem einen in's andere. Die Wesen erhalten sich selbst, jedes in seinem eigenen Innern, und nach seiner eigenen Qualität, gegen die Störung, welche erfolgen würde, wenn das Entgegengesetzte der mehreren sich aufheben könnte. Die Störung gleicht also einem Drucke, die Selbsterhaltung einem Widerstande. Der Veränderung muss Bewegung vorausgesetzt werden. Es gibt eine ursprüngliche Bewegung, bloss darum, weil der Raum und folglich die Ruhe an einem Orte, gar kein reales Prädikat der Wesen sein kann, daher es ein Wunder wäre, wenn sich nicht Alles gegeneinander auf alle mögliche Weise (jedoch gleichförmig) bewegte. Die Widersprüche im Begriff der Bewegung schaden nichts, weil die Bewegung nichts Reales ist. An Veränderungen und schon an simultane Wahrheit der Attribute eines Wesens ist nicht in dem Sinne zu denken, als ob in der That das eigentliche Was des Realen sich mehrte oder änderte. Der Satz: in allem Wechsel beharrt die Substanz, darf nicht eine wirkliche Trennung der Substanz von dem, was an ihr wechselt, auch nicht ein Wechseln in ihr, also gar keinen Wechsel in Beziehung auf das, was sie eigentlich ist, ausdrücken. Für das Seiende gibt es gar keinen Wechsel; und das wirkliche Geschehen ist demnach für das wahre Reale so gut als völlig nicht geschehen. Man darf nicht statt der Substanzen Kräfte einführen wollen. Der falsche Idealismus will das Sein aus dem Thun ableiten. Der wahre Realismus entwickelt das Thun aus den Qualitäten des Realen. Die Realen sind

aber ewig, wesshalb nicht sowohl das Zeitliche, als vielmehr das Unzeitliche Gegenstand der Philosophie ist. Da nun das Was (das Wesen, seine Qualität) nicht durch die Sinne bekannt werden kann, also nicht unmittelbare Erkenntniss ist, so kann es nur und muss durch (Rück-) Schlüsse gefunden werden. Das Sinnliche verhält sich zum Uebersinnlichen wie das Differential zum Integral. Wir überschreiten den Kreis der Erfahrung mit dem Rechte, welches die Erfahrung selbst uns gibt, indem sie uns dazu zwingt. Es ist ganz unerlaubt, das Differential für sich allein zu betrachten. Denn es bezieht sich auf sein Integral. Sowie man die Erscheinung deutlich denkt, ist man aufgefordert und damit gezwungen, Dinge an sich hinzuzudenken. Es gibt keine absolute Erkenntniss, die nur die Philosophen des Absoluten erträumen, sondern nur eine aus Rückschlüssen aus der Erfahrung zu gewinnende. Auch diese erkennt nicht das Was der Dinge an sich, sondern nur dass sie nothwendig sind und von verschiedener Qualität sein müssen. In jedem Realen kann es unzählige Selbsterhaltungen geben, weil es unzählige (nicht unendlich viele) Reale gibt, die im Zusammen sein können. In der allgemeinen Metaphysik kann nur von Substanzen (Realen) überhaupt die Rede sein, nur von dem allgemeinen Begriff, der auf die allgemeine Theorie von den Störungen und Selbsterhaltungen hinführt. Hingegen wird diese Theorie in der Psychologie dadurch weiter bestimmt, dass die möglichen Gegensätze und Hemmungen zwischen mehreren Selbsterhaltungen in Einem einfachen Wesen zur Untersuchung kommen. In der Naturphilosophie aber tritt nun noch die Betrachtung von der Verschiedenheit der möglichen Gegensätze unter den einfachen Wesen selbst hinzu. Und hiedurch entwickelt die Lehre von den Störungen und Selbsterhaltungen erst ihre ganze Geschmeidigkeit, vermöge deren sie fähig ist, das Natürliche ebenso wohl als das Geistige zu erklären — innerhalb des Umfangs menschlicher, auf irdische Erfahrung gebauter Wissenschaft. Die Realen sind aber nicht mit den materiellen, rohen, harten Atomen der Materialisten zu verwechseln. Es ist Uebereilung und damit Irrthum, weil ursprünglich Vieles (unzählige Reale) zum Grunde gelegt werden muss (müssen), reale Prädicate jedes einzelnen Seienden vom Raume abzuleiten, den verschiedenen Wesen Ausdehnung durch einen wenn auch sehr kleinen Raum verschiedene Figuren und ursprüngliche Bewegung beizulegen, alsdann aber alle Veränderung aus Anhäufung und Trennung der verschieden gestalteten Atome zu erklären. Hier liegt der Ursprung des Materialismus, der in der thörichten Meinung besteht, dass

(nicht bloss die Gestaltungen der unorganischen und der organischen Natur, sondern auch) das Denken sammt allen geistigen Phänomenen aus Bewegungen von (materiellen) Atomen zu erklären sei, die doch (wenn man sie annähme) nur a n einander, niemals i n einander gelangen könnten, viel weniger die Einheit des Bewusstseins zu erzeugen vermöchten. Was daher Geist und Materie anlangt (letztere nach Art des rohen, falschen (materialen) Realismus im vollen Ernste als ein räumliches Reales betrachtet oder genommen), so werden Physiologen und Idealisten den Streit, worin sie einerseits den Geist der Materie, andererseits die Materie dem Geiste unterordnen, niemals durch einen wahren Sieg zu beendigen im Stande sein.

Das Reale kann nicht durch widersprechende Begriffe bestimmt werden; aber in der Form der Zusammenfassung desselben im Denken kann man sie nicht vermeiden und muss sie nicht vermeiden wollen. Einfache Wesen sind an sich frei von aller Raumbestimmung; allein soferne ihnen einmal eine Distanz im intelligiblen Raume beigelegt wird, kann dieselbe gerade so gut eine irrationale, als eine rationale sein. Nun fällt aber die irrationale Distanz zwischen zwei rationale, die sich nur durch einen einzigen mathematischen Punkt mehr oder weniger unterscheiden. Also muss, durch eine nothwendige Fiktion, der mathematische Punkt selbst als theilbar betrachtet werden. In der nämlichen Fiktion fortgehend werden auch die Wesen, denen gar keine Grösse zukommt, als Grössen gedacht werden. Demnach können diese Wesen auch eine solche Lage haben, worin sie nur theilweise oder unvollkommen ineinander sind. Die vorgebliche Impenetrabilität der Körper ist, allgemein genommen, durchaus kein Datum der Erfahrung. Das unvollkommene Zusammen kann aber nicht bleiben, denn es ist eine unendlich starke Nothwendigkeit vorhanden, dass sie völlig in einander eindringen. Dies ist das Princip der Attraktion, womit sogleich sich auch das der Repulsion zeigt. In beiden zusammengenommen liegt der Ursprung der Materie. Die vielen Elemente, nachdem sie, vermöge ihrer Bewegung, schon ganz eingedrungen waren, müssen wieder zum Theil herausweichen und können nicht eher ruhen, als bis Attraktion und Repulsion im Gleichgewichte sind. Jetzt müssen die sämmtlichen Elemente einen Raum einnehmen, weil nun die vielen mathematischen Punkte nicht ganz ineinander und nicht ganz aussereinander sind. So entstehen aus wahren Elementen die ersten Molekülen, die sich vergrössern, sobald sie von vielen Elementen der ersten Art umringt werden etc.

Der Fortgang einmal angefangener Reihen des Naturlaufs ist nun nicht mehr wunderbar. Aber wunderbar im höchsten

Grade ist und bleibt das Beginnen eines zweckmässigen Naturlaufs. Die Zweckmässigkeit, die sich in den organischen Wesen und im Menschen zeigt, ist nicht aus Naturgründen allein zu erklären. Die Teleologie muss ihre frühere Stärke wieder erlangen, nach welcher man in der zweckmässigen Einrichtung den Finger Gottes in der Natur erkennt. So gewiss unsere Ueberzeugung feststeht, dass den Erscheinungen menschlichen Handelns auch menschliche Absicht, menschliches Wissen und Wollen vorangeht, ebenso gewiss muss es erlaubt sein, die teleologische Naturbetrachtung zur Stütze des religiösen Glaubens zu machen, welcher übrigens viel älter ist und viel tiefere Wurzeln im menschlichen Gemüthe hat, als alle Philosophie. Freilich kann auf diese Weise nicht ein wissenschaftliches Lehrgebäude der natürlichen Theologie zu Stande kommen, welches als Erkenntniss betrachtet sich dem vergleichen liesse, was Naturphilosophie und Psychologie durch ihre, in der That in's Unendliche sich erstreckenden, möglichen Fortschritte zu werden bestimmt sind. Allein die Anmassungen solcher Systeme, die von Gott als von einem bekannten, in scharfen Umrissen aufzufassenden Gegenstande reden, sind keine Flügel, wodurch wir uns zu einem Wissen erheben könnten, für welches uns nun einmal die Data fehlen — und vielleicht weislich versagt sind. Die praktischen Ideen müssen benützt werden, um die Lehre von Gott insofern mit festen Strichen zu bezeichnen, als dieses nöthig ist zur Unterscheidung des vortrefflichsten der Wesen von dem bloss mächtigen, ursprünglichen Ersten, dem an sich praktisch ganz gleichgültigen Urgrunde der Dinge. Es genügt nicht zur Religion, dass die Welt als ein grosses Cultursystem dargestellt werde, worin der Allein-Reale nur Sich selbst vervollkommne (Hegel). Sondern es fördert die Religion, dass derjenige, der als Vater für die Menschen gesorgt hat, jetzt im tiefsten Schweigen die Menschheit sich selbst überlässt, als ob er keinen Theil an ihr habe.

Jene (falschen) Lehren von Gott, nach welchen er nicht bloss der Höchste, sondern Alles allein ist, lassen nichts von Güte, Weisheit, Gerechtigkeit Gottes übrig und räumen dem absichtlichen Rathschluss nicht die mindeste Macht ein. Hierin sollen wir vielmehr gern mit Kant übereinstimmen, nach welchem Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die drei Gegenstände sind, auf deren sichere Erkenntniss oder wenigstens auf einen gesicherten Glauben daran die Hauptabsicht der Philosophie gerichtet ist.*)

*) J. F. Herbart's Sämmtliche Werke I: Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, S. 25—336.

Die Unsterblichkeitslehre führt uns zur Psychologie, zur Seelenlehre. Die Seele ist ein einfaches Wesen, nicht bloss ohne Theile, sondern auch ohne irgend eine Vielheit in ihrer Qualität. Sie ist demnach nicht irgendwo, nicht irgendwann und hat keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen, noch etwas zu produciren. Das einfache Wesen der Seele ist völlig unbekannt und bleibt es auf immer. Zwischen mehreren unter sich ungleichartigen einfachen Wesen gibt es ein Verhältniss, das man gleichnissweise als Druck und Gegendruck bezeichnen kann. In der einfachen Qualität jedes Wesens würde nämlich etwas geändert werden durch das andere, wenn nicht ein jedes widerstände und gegen die Störung sich selbst in seiner Qualität erhielte. Dergleichen Selbsterhaltungen sind das Einzige, was in der Natur wahrhaft geschieht und dies ist die Verbindung des Geschehens mit dem Sein. Die Selbsterhaltungen der Seele sind (zum Theil wenigstens und so weit wir sie kennen) Vorstellungen und zwar einfache Vorstellungen, weil der Akt der Selbsterhaltung einfach ist, wie das Wesen, das sich erhält. Damit besteht aber eine unendliche Mannigfaltigkeit von mehreren solcher Akte. Sie sind nämlich verschieden, je nachdem die Störungen es sind. Demgemäss hat die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen und eine unendlich vielfältige Zusammensetzung keine Schwierigkeit. Der Gegensatz zwischen Seele und Materie ist nicht ein solcher in dem Was der Wesen, sondern es ist ein Gegensatz in der Art unserer Auffassung. Lebenskräfte sind nichts Ursprüngliches. Nur ein System von Selbsterhaltungen vermag sie zu erzeugen und sie sind anzusehen als die innere Bildung der einfachen Wesen. Alle menschliche Forschung muss in der Zurückführung der Lebenskräfte auf die Vorsehung, nach deren Zweckbegriffen sie entstanden sind, ihren Ruhepunkt anerkennen. Weiter reicht keine Metaphysik und keine Erfahrung. Die Meinung, als ob durch einen Naturprocess niedere Organismen aus roher Materie und höhere aus niedern entstanden wären, kann widerlegt werden. Nach dem Typus der menschlichen Seele — einer ganz vorzüglicheu inneren Bildung — muss man sich die eines jeden andern einfachen Wesens, auch unter den nicht vorstellenden, denken. Daraus ergibt sich, dass die Lebenskräfte sehr verschieden sein können, nach Beschaffenheiten wie nach Graden. Denn ein System von Selbsterhaltungen wird in verschiedenen Wesen verschieden, es kann in gleichartigen nach Verschiedenheit der Störungen abgeändert ausfallen und es können der dazu gehörigen Selbsterhaltungen mehrere oder wenigere sein.

Die Verknüpfung zwischen Geist und Materie in den Thieren und insbesondere im Menschen hat viel Wunderbares, das auf die Weisheit der Vorsehung muss zurückgeführt werden. Der Seele des Menschen kann im Leibe nicht ein Ort, sondern nur eine Gegend — im Uebergang zwischen Gehirn und Rückenmark — mit Wahrscheinlichkeit nachgewiesen werden. Einer einzigen Seele dient im menschlichen Leibe das ganze Nervensystem. Bei der engen Causalverknüpfung aller Theile des Menschen kann die vielfältige Abhängigkeit der Seele vom Leibe auf keine Weise befremden. Desto wundervoller ist es, dass im Ganzen das Nervensystem fast nur zur Dienstbarkeit geschaffen zu sein scheint. Doch dient das Nervensystem nur im gesunden Menschen; in Krankheiten zeigt es sich ungehorsam und eigenwillig. Den gesunden Zustand, der auch anders sein könnte, haben wir als eine wohlthätige Anstalt der Vorsehung zu verehren. Die Gemeinschaft mit der Aussenwelt ist der menschlichen Seele durch ihren Leib gewährt und zugleich begrenzt.*)

Die Bestimmung des einzelnen Menschen kann nicht auf das irdische Leben beschränkt sein, da die Seele ewig ist. Gänzlich unbekannt mit den Veranstaltungen der Vorsehung für die entlegenere Zukunft können wir dennoch fragen, was ohne alle weitere Einwirkung, bloss nach psychologischen Gesetzen, geschehen müsse, wenn die leibliche Hülle sich löst und ihre ungleichartigen Elemente sich zerstreuen. Es verschwinden zuvörderst die besonderen Einflüsse, welche der Leib eben in dem Alter, das der Mensch erreicht hatte, auszuüben geeignet war. Es verschwindet also ein Hinderniss, wodurch die ältesten Vorstellungen, die an sich die stärksten sind, in der Lebhaftigkeit ihres Wirkens beschränkt waren. Der Tod ist demnach zuerst überhaupt Verjüngung, ohne doch die Kindheit zurückzuführen. Denn keine von den allmälig geknüpften Verbindungen der Vorstellungen kann wieder aufgelöst werden. Indessen setzt sich die letzte Gegenwart des Erdenlebens mit ihren Lasten und Sorgen in's Gleichgewicht mit der ganzen Vergangenheit.

Während nun im allgemeinen das Streben zum Gleichgewichte die Bewegungen aller Vorstellungen bestimmt, können doch sehr grosse Revolutionen unter denselben nöthig sein, damit sie dahin gelangen. Denn es ist gezeigt, wie aus den Bewegungen neue Bewegungsgesetze entspringen und wie die tumultuarische Anhäufung der Vorstellungen während des Lebens eine spätere Verarbeitung nothwendig macht. Dass diese ganz anders nach

*) Herbart's Sämmtliche Werke V.: Lehrbuch zur Psychologie S. 108—116.

dem Tode, als während des Treibens in der sinnlichen Mitte der irdischen Dinge ausfallen müsse, leuchtet unmittelbar ein. Auch der Traum kann damit gar keine Aehnlichkeit haben. Denn die Sinne zwar werden durch den Schlaf verschlossen, aber eben derselbe drückt auf die Vorstellungen, so dass die Gesetze ihres Zusammenhangs nur theilweise wirken, woraus eben die Zerrbilder des Traums entstehen. Nach dem Tode aber, frei vom Leibe, muss die Seele vollkommener wachen, als jemals im Leben.

Das Produkt jedoch, welches die zum Gleichgewichte hinstrebenden Vorstellungen nach und nach ergeben, kann nicht bei zweien menschlichen Seelen vollkommen gleich ausfallen, vielmehr alle Verschiedenheiten des irdischen Daseins müssen darauf Einfluss haben. Während die Vorstellungen des früh gestorbenen Kindes sich sehr bald ihrem allgemeinen Gleichgewichte nähern, und während die Gedanken des in seinem Gewissen ruhigen, in seinem Handeln und Wünschen einfachen Mannes keiner grossen Umwälzungen fähig sind, kann dagegen kein unruhiges, weitgreifendes, von der Welt gefesseltes und plötzlich denselben entrissenes Gemüth die Stille der Ewigkeit anders, als nach einem Durchgange durch heftige Umwandlungen erreichen, die wegen des gänzlich veränderten Zustandes leicht noch stürmischer und peinlicher sein mögen, als diejenigen, von denen der leidenschaftliche Mensch bei uns so häufig geplagt wird.

Endlich aber nach irgend einem Verlaufe dessen, was wir Stunden, Tage, Jahre nennen, muss für jede Seele, wie tief und verworren auch ihre Unordnung gewesen sei, eine solche Bewegung der Vorstellungen eintreten, die sich immer gelinder, immer schwächer dem allgemeinen Gleichgewichte nähern, doch ohne es jemals vollkommen zu erreichen. Alsdann erstirbt für den Gestorbenen die Zeit; doch geschieht selbst dieses noch auf zeitliche Weise: ein unendlich sanftes Schweben der Vorstellungen, eine unendlich schwache Spur dessen, was wir Leben nennen, ist das ewige Leben.

Ohne Regung, aber im klarsten Wachen, weiss und fühlt von nun an die Seele das ganze Edle oder Unedle ihres vormaligen Wandels auf Erden, den sie als die unvergängliche Bestimmung ihres Ich, und eben darum als ein unablösliches Wohl oder Wehe, in sich trägt, unfähig, auch nur zu begehren, nur zu wünschen, dass ihr Zustand ein anderer sein möchte. Doch darf man nicht übersehen, dass in den ungeordneten Seelen, nach ihren grossen inneren Umwälzungen, unmöglich noch das ganze Unheil bestehen könne, welches sie in der leiblichen Hülle sich zugezogen hatten. Gerade das Gegentheil! Die Gegenstände der Begierden und die kurze Verblendung, welche dadurch unterhalten wurde,

sammt der Verstimmung des leiblichen Zustandes durch heftige Affekte, alles dieses ist nun längst entflohen, der kindliche Friede ist zwar nicht ganz, doch zum Theil zurückgekehrt und hat die verwundeten Gefühle gemildert und den Wahnwitz der Leidenschaften geheilt. Wie die Täuschung weicht, tritt die Wahrheit hervor. Lauter und reiner spricht das Gewissen; endlich spricht es allein, der Sünder ist bekehrt und die Reue verliert ihren Stachel.

Die Vorsehung hat gestattet, dass ein sehr verschiedenes Loos den Menschen auf Erden bereitet werde. Uns scheint die Verschiedenheit gross und wichtig, einige Jahre nach dem Tode kann sie sehr vermindert sein. Die einfachen sinnlichen Wahrnehmungen, dieses erste Material des geistigen Daseins, sind für Alle die nämlichen; und schon das kurze Leben des sprachlosen Kindes nimmt bei seiner grossen Empfänglichkeit eine bedeutende Menge desselben an sich. Viele Verbindungen dieses rohen Stoffes, welche das Erdenleben durch seine Erfahrungen nicht herbeigeführt hatte, wird die Zukunft nachbringen, zwar nicht um neue Kenntnisse zu verschaffen (wenigstens möchte dies im Allgemeinen schwer nachzuweisen sein), aber doch um ein ruhiges Wohlsein zu erzeugen. Wenn nun gleich Etwas von der Verschiedenheit der irdischen Loose sich in die Ewigkeit fortpflanzt, immer noch den besseren Menschen von dem schlechteren unterscheidend, so kann doch für Alle das Leben zweckmässig sein und in jedem Einzelnen, wenn er für sich allein, ohne alle Vergleichung mit den Uebrigen betrachtet wird, kann sich die Vorsehung darüber, dass sie ihn in's irdische Dasein eintreten liess, gerechtfertigt finden.

So erscheint die ferne Zukunft, gesehen von dem Standpunkte der Wissenschaft, deren Grundlage keine andere ist, als unsere gemeine menschliche Erfahrung. Behaupten kann man auf diese Weise nichts. Wahrscheinlich ist Alles noch anders eingerichtet, schon bloss darum, weil überhaupt irgend eine göttliche Einrichtung wahrscheinlich ist, im Vorhergehenden aber nur das erwogen wurde, was ohne alle Veranstaltung von selbst erfolgen möchte. Will man diese letztere Frage schärfer untersuchen, so wird die Möglichkeit solcher Untersuchung sich erweitern mit den Fortschritten der Statik und Mechanik des Geistes. Allein wie alle Metaphysik aus der Erfahrung entspringt und wie keine Erfahrung ohne Metaphysik eine ächte Erkenntniss gewährt, so vermag hinwiederum die Metaphysik nicht einen einzigen Schritt über die Grenzen hinaus zu thun, an welchen die nothwendige Entwickelung der Erfahrungsbegriffe sich endigt.*)

* Herbart's sämmtliche Werke V, 171—174.

10.

Karl Christian Friedrich Krause.

1781—1832.

Krause (1781—1832) huldigte zuerst (seit 1801) nach der richtigen Nachweisung Hohlfeld's*) dem harmonischen Idealismus, d. h. dem idealen Pantheismus in dem Sinne, dass ihm das Universum als unbedingte Vernunft erscheint, die sich in einer im strengsten Sinne unendlichen Zahl einzelner unvergänglicher Geister und Naturgestaltungen verwirklicht. Im Jahre 1803 überschritt er im Entwurf eines Systems der Philosophie (1. Abth.) diesen Standpunkt in der von ihm Wesenschauung genannten Erkenntniss Gottes als des überweltlichen Urwesens,**) im Unterschiede des von ihm ewig begründeten Universums als Inbegriff einer Unendlichkeit unvergänglicher Geister und Naturgestaltungen. Dieser neue Standpunkt trat noch bestimmter und entwickelter hervor in seinem „System der Sittenlehre" (1. Band) vom Jahre 1810. In drei Büchern handelt diese Schrift: 1. Vom Urwesen und vom Universum, 2. von Gott und der göttlichen Bestimmung aller Dinge, 3. von den höchsten Sphären in Gott und von ihrem Wechselleben unter sich und mit Gott. Hohlfeld will jetzt die Lehre Krause's als Gottlehre oder Theismus, nicht mehr als Pantheismus, Allgottlehre, wohl aber als Panentheismus, All-in-Gott-Lehre anerkannt wissen.***) Da aber Hohlfeld gleich beifügt: „Die Lebendigkeit Gottes wird bereits ausdrücklich anerkannt, aber noch nicht die Persönlichkeit oder Selbstinnigkeit Gottes," so konnte er Krause's damaligen Standpunkt nicht einmal mit Recht Persönlichkeits-Pantheismus, geschweige Theismus nennen. Vielmehr klingt die absolute Indifferenz Schelling's (auch absolute Identität des Idealen und Realen genannt) durch, wenn

*) Die Krause'sche Philosophie in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart, von Hohlfeld, S. 5.

**) Ebendaselbst S. 22, 35—36.

***) Ebendaselbst S. 40.

nach damaliger Erklärung Krause's, Gott weder bewusst noch unbewusst sein soll, wenn Denken, Anschauen und Wollen von Gott nicht ausgesagt werden, wenn Gedanke und Wille im (ewigen Gott) ungeschieden nur Eine Vollkommenheit sein sollen. Wie ein Gott weder bewusst, noch unbewusst sein kann, ist nicht zu begreifen, aber es ist doch wieder nicht gerade gesagt, dass er durchaus und in jedem Sinn und jeder Bedeutung unbewusst sei*), und so sehen wir Krause in seiner bald gefolgten Schrift: „Das Urbild der Menschheit" (1811) dem Gedanken der Persönlichkeit Gottes näher getreten, inwiefern er hier Gott die (absolute) Vernunft nennt, aus deren Macht, Weisheit und Güte Alles stamme, der sich selbst liebevoll in allen seinen Geschöpfen darstelle und jedes Wesen zu einem bleibenden, sprechenden Denkmal seiner Weisheit und Güte mache, und dessen Auge mit Wohlgefallen auf der Welt ruhe und immer neue Ströme des Lebens, der Liebe und der Schönheit in sie ergiesse und alle ihre lebendigen Theile durchdringe. Gleichwohl sucht man in der ganzen begeistert, ja enthusiastisch geschriebenen Schrift den Ausdruck: „Persönlichkeit Gottes" vergebens. Gott wird bezeichnet als allbeseelender Urgedanke, als Uridee, als das eine unendliche Urwesen, als die Eine Selbstinnigkeit, Liebe und Güte, als der unendliche ewige Schöpfer des nach Raum und Zeit unendlichen ewigen Weltalls, der Sache nach somit als absolute Persönlichkeit, wenn auch diese Bezeichnung, sei es unabsichtlich, sei es absichtlich, vermieden wird. Der Standpunkt Krause's in dieser Schrift ist nicht kritisch, sondern dogmatistisch, und damit theosophisch, dass ihm Gott das Erste, die Mitte und das Letzte ist. Gott zu denken und zu empfinden, ist Krause das theuerste Kleinod des Menschen. Im Anschauen

*) Krause streift sogar in verschiedenen Wendungen hier schon an die späteren, entschieden persönlichkeitspantheistischen (von ihm theilweise auch panentheistischen genannt) Gedanken an, wie S. 342, 351, 353, 437, 450. Er nennt seine Lehre mit dem sogenannten Pantheismus unharmonisch, eben doch nur, weil er nicht behaupte, dass Alles und Jedes Gott selbst sei, vielmehr Gott als überweltliches Wesen erkenne, wenngleich die Welt nicht ausser ihm. Gott sei der organische Inbegriff der Vernunft (des Geistes) und der Natur, dessen ewiges Leben sich nach innen in zwei ewigen und unendlichen Strömen als Vernunft (Geist) und Natur erweise. Das Urwesen sei das Ewige über beiden, das Wesentliche in beiden und beider lebensvolle Durchdringung. Diese Lehre steht allerdings höher als jene Form des Pantheismus, der alles Individuelle untergehen lässt, nach dem Satze des Mephisto: „Alles, was entsteht, ist werth, dass es zu Grunde geht." Aber eine andere Form des Pantheismus ist die damalige Lehre Krause's dennoch.

Gottes bildet sich ihm die Wissenschaft; in ihm entspringt sie, bleibt in ihm und kehrt zu ihm zurück. Im Gegensatz zu Herbart huldigt Krause dem Grundsatz: A Jove principium. Nicht durch Lehrbeweis aus noch höheren Wahrheiten wird ihm die Ueberzeugung vom Dasein Gottes genommen; denn sie ist ihm selbst die erste Wahrheit, dem Geist in unmittelbarer Anschauung gegenwärtig, aller Wahrheit Anfang und Urgehalt, so wie die Liebe Gottes das Urleben des Gemüthes ist. Der Glaube lebt im lichten Schauen der höchsten, ganzen Wahrheit, die alle Wahrheit allharmonisch in sich fasst. Darum stimmt Erkenntniss überein mit echtem Glauben, und unvergänglich lebt in jedem Geiste Gottes Uranschauen. Und so beginnt Krause mit Gott und zeichnet seinen Standpunkt, den man im weiteren Sinne theistisch nennen mag, der aber bestimmter als persönlichkeitspantheistisch zu bezeichnen ist, in folgender Weise: —

Das Gemüth empfindet und der Geist bekennt: Es ist Ein Urwesen, unendlich und ewig — Gott; und die Welt mit allen ihren inneren Wesen und Harmonien ist göttlich, ein würdiges Werk und Ebenbild Gottes. Aus der Fülle der ewigen Macht und Weisheit und Güte stammt Alles, was ist; Alles in seiner Welt ist Gottes würdig und wird es. Desshalb ist jedes Geschöpf selbstständig, dem Ganzen wesentlich und seinem Wesen nach unvergänglich, — es trägt das göttliche Ebenbild auf eigene Weise in sich. Alles ist und lebt in, mit und durch Gott. Kein Wesen ist Gott, ausser allein Gott. Aber was Gott selbst ewig schuf, das schuf er in sich selbst, unvergänglich, zu seinem Gleichniss. Die Welt ist nicht ausser Gott, denn er ist Alles, was ist: sie ist ebensowenig Gott selbst, sondern in und durch Gott. Was Gott in ewiger Folge, ohne Zeit und über aller Zeit schuf, das offenbart, in ewigem Bestehn zeitewig lebend, das ihm von Gott aus angestammte Wesentliche in stetig neuer Gestaltung; und Gott, insofern er über allen seinen Wesen, vor und über aller Zeit ist, wirkt stetig ein in das Leben aller Dinge, welches ewig in, mit und durch ihn als Ein Allleben besteht. Die Welt ist stetig in der Macht des Schöpfers; er hört nicht auf, sein Werk zu lieben, zu erhalten und zu bilden.

Diese Grundgedanken werden nun von Krause im „Urbild der Menschheit“ so ausgeführt, dass alle oder doch fast alle Hauptideen der späteren Schriften darin sachlich schon enthalten sind. Die Ueberschriften der ausgeführten Betrachtungen mögen bei Nothwendigkeit der Kürze ein Bild des ideenreichen Werkes darbieten: „Vernunft und Geisterreich; Natur und organische

Gattung; Vernunft und Natur, vereinigt durch Gott und Menschheit; die ursprünglichen Werke der Menschheit; Wissenschaft, Kunst; Harmonische Vereinigung der Wissenschaft und der Kunst; menschliche Künste und Formen derselben; das Sittengesetz und die Tugend; Recht und Gerechtigkeit, Liebe und Wechselleben; der Organismus der menschlichen Geselligkeit; die innere Geselligkeit der Menschheit; die inneren Grundgesellschaften der ersten Ordnung: Familie, Freundschaft, Freie Gesellschaft, die inneren Grundgesellschaften der höheren Ordnungen: Freie Geselligkeit der Familien, Familienfreundschaft; Familienverein; Freie Geselligkeit der Familienvereine; Freundschaft der Familienvereine, Stamm; Freie Geselligkeit und Freundschaft der Stämme und Stammvereine; Freie Geselligkeit und Freundschaft der Stammvereine und ihre Vereinigung in ein Volk; Freie Geselligkeit der Völker, Völkerfreundschaft und Völkerverein; Freie Geselligkeit und Freundschaft der Völkervereine und ihre Vereinigung in die Menschheit der Erdtheile der zweiten Theilung; Freie Geselligkeit und Freundschaft der Menschheiten auf Erdtheilen der zweiten Theilung und Verein derselben in Menschheiten auf Erdtheilen der ersten Theilung oder auf den Haupterdtheilen; Freie Geselligkeit und Freundschaften der Menschheiten der Haupterdtheile und Menschheit der Erde; Menschenvereine höherer Ordnungen und Menschheit des Weltalls; die inneren werkthätigen Gesellschaften als der Eine Werkbund; der innere Werkbund für die Grundformen des Lebens: der Tugendbund, der Rechtbund, der Gottinnigkeitsbund, der Schönheitbund, der Jugendbund, der Rechtbund, der Gottinnigkeitbund und der Schönheitbund in ihrer Vereinigung, der Ganzbund für die Grundformen; der Wissenschaftbund, der Kunstbund, der Bund für Wissenschaft und Kunst in Vereinigung, der Ganzbund für die Grundwerke, der Bund für Menschheitbildung; Wechselwirkung aller einzelnen werkthätigen Gesellschaften unter sich in Einem Ganzen als in dem Einen Werkbunde; Wechselwirkung der werkthätigen Gesellschaften und der Grundgesellschaften; die äussere Geselligkeit der Menschheit; Wechselleben der Menschheit mit Gott; die äussere Geselligkeit der Menschheit mit der Natur; die äussere Geselligkeit der Menschheit mit der Vernunft; die äussere Geselligkeit der Menschheit mit der vereinten Natur und Vernunft; Wechselleben der Menschheit mit Gott als dem mit seinem inneren Wesen vereinten Urwesen; Wechselverein der inneren und der äusseren menschlichen Geselligkeit; der Menschheitbund als der Bund für das Ganzleben der Menschheit.“

Der Unsterblichkeits-Gedanke verbreitet sich bei Krause über das ganze unendliche Universum und verzweigt sich in die Gesammtheit seiner Ideen. Darum durfte eine Uebersicht seiner Betrachtungen nicht fehlen, die einladen mag, von dem gesammten Detail der Ausführungen Kenntniss zu nehmen. Vom „Urbild der Menschheit" ist übrigens nur das erste Buch erschienen: „Vom Wesen und von der Bestimmung der Menschheit." Der ursprüngliche Plan des Werkes wurde — wohl wegen zu grosser Hemmungen — nicht ausgeführt.*)

Später, namentlich in den beiden Werken: „Vorlesungen über das System der Philosophie" (1828, 2. Aufl. 1860) und: „Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft" (1829), dann in zweiter Auflage (zur Hälfte) unter dem Titel: „Erneute Vernunftkritik" (1868) erschienen, beginnt Krause nicht mehr mit Gott als der ersten Wahrheit, aller Wahrheit Anfang, sondern mit dem Selbstbewusstsein als der ersten unmittelbaren Erkenntniss, der subjektiven Bedingung aller Erkenntniss, auch der Gottes, von welcher er aufsteigt zu dem Gedanken, dem Schauen, der Erkenntniss des unendlichen, unbedingten Wesens als Erkenntniss und Anerkenntniss des absoluten Princips. Krause unterscheidet nun einen analystischen, regressiven Lehrgang und einen synthetischen, progressiven und lässst den ersten dem zweiten vorausgehen.**)

Seine Gotteslehre schreitet nun dazu fort, was er früher als das Innesein Gottes in sich genannt hatte, ausdrücklich als Persönlichkeit Gottes auszusprechen. In dem Abriss des Systems der Philosophie des Rechtes oder des Naturrechtes (1828) sagt Krause (S. 31): „Wird die Vernünftigkeit in „Selbstinnesein" und „Selbstinnigkeit" gesetzt, und zugleich darein, sich als Grundes inne zu sein, so kann Gott die unbedingte unendliche Vernunft, die absolute Vernunft oder: die Vernunft . . . oder auch das unendliche unbedingte Vernunftwesen genannt werden. Und wenn Persönlichkeit überhaupt: Das Sich für Sich selbst Sein bezeichnet, so ist unendliche unbedingte Persönlichkeit eine Grundwesenheit Gottes; — Gott durfte dann die unendliche unbedingte Person oder auch die unendliche unbedingte Vernunftperson genannt werden."***) Das wesentlich Gleiche lehrt Krause in seinen

*) Hohlfeld, S. 42.

**) Vorlesungen über das System der Philosophie, S. 17—23, 43—62 ff. Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, S. 18 ff., 70—87 ff., 145, 156 ff., 164, 173.

***) Vergl.: Krause'sche Philosophie von Hohlfeld, S. 97—98.

„Vorlesungen über das System der Philosophie", welche 1825 für seine Zuhörer im Druck erschienen, aber erst 1828 öffentlich bekannt gemacht wurden.*) — In diesem Werke (1. Band, 2. Auflage, S. 318) sagt Krause: — „So wie der endliche Geist sich sein selbst inne ist als ganzes Wesen, dann im Bewusstsein, im Gefühl und im Willen, in endlicher bedingter Persönlichkeit, so erkennt er in der Wesenschauung, dass Gott Wesen, — Gott Sein Selbst inne ist als ganzes selbes Wesen, in unendlichem Selbstbewusstsein, Gefühl und Willen, in unendlicher unbedingter Persönlichkeit."**) Zur Erläuterung dieser Bestimmung ist hinzuzunehmen, was Krause bei Gelegenheit seiner Behauptung, dass das endliche Vernunftwesen ein endliches Gleichnissbild oder Ebenbild Gottes sei, zur Beseitigung eines Missverständnisses bemerkt: — „Aber mit dieser Behauptung wird keineswegs gemeint, dass ein endliches Ich, oder alle endliche Vernunftwesen, Gott gleich seien, vielmehr im Gegentheil wird damit gesagt, dass wir und alle endliche Vernunftwesen in Gott endlich, untergeordnet, begründet und verursacht seien, und insofern Gott Urwesen ist, ausser Gott seien. Es ist also auch keineswegs hiemit behauptet, dass die endlichen Vernunftwesen Theile Gottes seien in dem gewöhnlichen Sinne dieses Wortes: Theil, wonach man es nur auf ein Vereinganzes bezieht; indem schon erklärt worden ist, dass und warum Gott gar nicht gedacht werden kann als aus Theilen bestehend." — Krause fährt nach einigen Zeilen fort: — „Hieraus wird nun zu erkennen sein, inwiefern diese Lehre Pantheismus, Allgottlehre sei. Der Pantheismus lehrt: „„Alles und Jedes ist Gott, und Gott ist nur der Inbegriff oder das Vereinganze, gleichsam der Aggregat oder das Produkt von allen Wesen der Welt."" — Hievon aber zeigt sich in der Wesenschauung nur das Widerspiel; denn darin wird gefunden: Nichts ist Gott, als allein Gott; alles Endliche aber ist zwar in Gott, aber von Gott wesentlich verschieden, und so, dass Gott nicht besteht aus dem Endlichen, welches Gott in sich ist. Es wird hier auch nicht gelehrt, dass Eins und Alles einerlei sei; dass Eins das All und All das Eins, nach der Weise der Eleatischen Behauptung: *ἐν και πᾶν*, insofern man diese Behauptung so auslegt, dass damit gelehrt werde, das Eins und das All seien ganz das Gleiche, seien gleich umfangige (reciproke) Gedanken; — obwohl

*) Eine zweite Auflage des 1. Bandes dieses Werkes erschien im Jahre 1869 bei Tempsky in Prag.

**) Vorlesungen über das System der Philosophie von Krause (zweite verb. Auflage, Prag, Tempsky, 1869) S. 318.

ich hiemit nicht behaupten will, dass jene Philosophen nicht vielmehr gemeint haben, dass das Eine unter andern Wesenheiten auch die habe, das All zu sein. In der Wesenschauung nun wird gefunden, dass das Eine von dem All wesentlich verschieden ist, weil der Gedanke: All, nach dem jetzigen Sprachgebrauche, schon den Gedanken der Vielheit in sich hat, und zwar der vereinten Vielheit, eines Vereinganzen, einer Totalität. Da aber in der Wesenschauung auch dies gefunden wird, dass Wesen als das Eine in sich und durch sich auch das All sei, und weil in der Wesenschauung erkannt wird, dass Gott auch Alles in, unter und durch sich ist, so konnte wohl die Wissenschaft Panentheismus genannt werden. Wenn man aber den unbestimmten Ausdruck: Pantheismus so erklärt, dass jede Lehre Pantheismus sei, die da behauptet, dass die Welt und der Mensch, auch der menschliche Geist, auf irgend eine Weise in Gott seien, so darf sich der Philosoph zu diesem Pantheismus bekennen. Aber das versteht man gewöhnlich nicht unter dem Namen: Pantheismus, wenn man das Wort im Sinne des Vorwurfs gebraucht, sondern man versteht dann darunter, wie schon gesagt, die Lehre, welche das Endliche oder die Welt als den Inbegriff des Endlichen, für Gott selbst hält, vergöttert, mit Gott verwechselt; und mit dieser Lehre hat die Wissenschaft der Wesenschauung durchaus nichts gemeinsam. Es kann mithin auf keine Weise gesagt werden: Gott ist die Welt, noch auch: Die Welt ist Gott; sondern lediglich: Die Welt ist in und durch Gott so, dass Gott, als Urwesen, ausser und über der Welt ist, wobei das Wort: in, das Verhältniss der Abhängigkeit der Wesenheit der Welt zu der Wesenheit Gottes bezeichnet."*)

Da hier eine Gesammtdarstellung der Krause'schen Philosophie, wenn auch nur in Grundzügen, nicht beabsichtigt sein kann, so beschränken wir uns nach der Darlegung des Princips dieser Philosophie auf die „Philosophie der Geschichte" nach ihren Grundgedanken, worin uns Krause's Unsterblichkeitslehre entgegentreten wird. Wenn auch in andern Schriften Krause's auf Philosophie der Geschichte Bezügliches angetroffen wird, so sind doch überwiegend zwei seiner Werke für die Kenntniss derselben voranzustellen: 1. „Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft" ff. (Göttingen, Dietrich, 1829), worin gegen Ende „Die Grundwahrheiten der Geschichtswissenschaft" dargelegt werden; 2. „Handschriftlicher Nachlass, vierte Abtheilung: Die reine d. i. allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte ff.," heraus-

*) Ebendaselbst, S. 312—314.

gegeben von H. K. v. Leonhardi (Göttingen, Dietrich, 1843). Die Grundgedanken dieser beiden Werke sind hier herauszuheben. Die Geschichte selbst erklärt Krause als den Inbegriff dessen, was geschieht, d. i. dessen, was gelebt wird, sie ist die organische Entfaltung des Einen Lebens in der Einen unendlichen Zeit, und sie umfasst daher an sich das Eine Leben in der Einen unendlichen Zeit als der Einen Gegenwart: also Vergangenheit, endliche Gegenwart und Zukunft, als Eine organische Entwickelung. Gott ist in sich das Eine Leben, also auch in sich die Eine zeitliche Entwickelung des Einen Lebens; die Eine Geschichte des Lebens und der Organisation der Wesen in Gott und ihres Lebens in dem Leben Gottes entspricht dem Organismus der Einen Geschichte. Die inneren Haupttheile der Einen unendlichen Geschichte sind daher: Geschichte des Geistlebens, Geschichte des Naturlebens und Geschichte des Vereinlebens, worin Geistwesen und Leibwesen mit Gott als Urwesen und beide unter sich und mit Gott verbunden sind; worin auch die Geschichte des Menschheitlebens der innerste Theil ist, da in der Menschheit Vernunft, Natur und Gott als Urwesen vereinleben. So wie nun allein Gott unbedingt erkennt — die Eine unendliche Wissenschaft in sich weiss, — also ist auch die Eine nach Zeit, Raum, Kraft und Wesengliedbau unendliche Geschichte nur allein Gott bekannt; jedem endlichen Geiste und jedem Menschen, aber auch jeder endlichen Gesellschaft von Geistern und Menschen, ist nur ein vollendet-endlicher, individueller Theil der Einen Geschichte auf endliche Weise erkennbar, welcher gegen die Eine unendliche Geschichte, die nur von Gott gewusst wird, gar kein Verhältniss der Grösse hat, und deren engere oder weitere Umgrenzung sich nach dem endlichen Lebenkreise der endlichen Wesen richtet, wonach ihr geschichtlicher Gesichtkreis bestimmt wird. So ist unser Gesichtkreis der individuellen Geschichte bis jetzt lediglich in dem Leben beschränkt, welches auf dieser Erde sich in Natur, Vernunft und Menschheit unter Gottes waltender Vorsehung entfaltet; und auch dieses Erdeleben vermögen wir in sinnlich eigenleblicher Erkenntniss nicht einmal bis zu seinem Urbeginn zu verfolgen. Allein die Geschichtwissenschaft soll immer mehr ein ähnliches Gleichniss und Ebenbild der Wissenschaft werden. Die menschliche Wissenschaft ist die Grundentfaltung der Grundidee: Wesen, Gott, ist das Schauen des Gliedbaues der besonderen Grundideen und umfasst die ewige Erkenntniss des Einen Lebens Gottes und aller Wesen in Gott. Gott ist in sich auch die Eine Menschheit. Sie ist in sich unendlich viele Einzelmenschen, die im leiblichen und geistlichen Welt-

all, in leiblicher Hinsicht im unendlichen Raume, als selbständige Einzelwesen vertheilt, sterblich in Absicht auf die Lebensvereinigung des Geistes mit dem stofflichen Gebilde des unendlichen Leibes, der Erstwesenheit nach aber ewig und unsterblich sind, als Ein Geschlecht jedes Himmelwohnortes, sämmtlich bestimmt, in Einem Gesellschaftleben den Urbegriff und das Urbild der Menschheit selbst und des Einzelmenschen auf eigenschöne und eigengute Weise darzuleben. Gott waltet unbedingt frei in seinem Einen inneren Leben, auch in dem Leben der Menschheit und dieser Theilmenschheit auf Erden und in dem Eigenleben jedes Einzelmenschen. Aber auch jedes Wesen in Gott ist auf seine Eigenweise, in seinem Eigenlebengebiete, mit seiner Eigenschaft mitwirksam in und an dem Einen Lebenswerke Gottes, also eine in ihrem Gebiete freie, selbständige, untergeordnete, aber nicht isolirte Kraft des sich fortbildenden Lebens der Einen Geschichte. Die Menschheit dieser Erde ist also bestimmt, ein im Vereine aller Einzelmenschen über die ganze Erde gleichmässig verbreitetes, organisch lebendes Selbstwesen zu sein. Jeder Einzelne tritt aus den Tiefen der Ewigkeit ureigenthümlich an Geist und Leben hervor in diese Menschheit, und gehört, ohne sich des zu erinnern, von sonst und noch jetzt und nach diesem Leben höheren Ganzen des Lebens in Gott eigenleblich an, wohin er, nachdem er seinen Beruf auf dieser Erde ausgerichtet, einstens heimkehrt. Nicht nur oder vorzüglich als Mitglied dieser Erdmenschheit, sondern als ewiges Mitglied der Einen Menschheit im Weltall, soll jeder Einzelmensch sich betrachten, sich würdigen, leben, sich bilden, und ebenso sollen die Menschen untereinander sich betrachten, würdigen, und als solche sollen sie vereinleben. Es waltet das Gesetz, wonach die in ihrer ganzen Wesenheit gedachte Menschheit in ewiger Gleichheit ihres freien unendlichen Lebens, in unendlich vielen, organisch lebenvereinten, auf den einzelnen Himmelwohnorten eigenlebenden Theilmenschheiten sich lebend stetig verjüngt und sich in den Lebensaltern entfaltet. Das Leben der Menschheit entfaltet sich nämlich in drei Hauptlebenaltern: in Kindheit, in Jugend und in dem Alter der Reife. Wie jeder Einzelmensch, so durchleben auch Völker, Stämme, Ortvereine, Freundvereine, Ehevereine diese drei Hauptalter. Ein ähnliches Verhältniss findet auf jedem Himmelswohnorte statt.

Krause wendet sich nach diesen allgemeinen Darlegungen nun dem Erdleben und der Erdmenschheit zu, führt uns die Gliederung der Erdtheile vor, verbreitet sich über die Gliederung der Erdmenschheit in ihre Hauptstämme und entfaltet die Haupt-

momente der Entwicklungsstufen der Erdmenschheit. Dann sucht er zu zeigen, dass die Menschheit, in ihren gebildeteren Völkern, sich in der Periode ihrer reiferen Jugend, in der letzten Periode des zweiten Hauptlebensalters, befinde. Ein äusseres Zeichen hievon erblickt er darin, dass die Menschen bereits den ganzen Wohnort der Erde überschauen, und dass daher, unterstützt durch die höheren und sich schneller verbreitenden Mittel des Vereinlebens, die Einsichtigen planmässig dahin arbeiten können, die Gesinnung der Menschlichkeit und der Gottinnigkeit und die Anfänge des nach dem Urbild der Menschheit organisch gestalteten Lebens zu allen Völkern zu tragen und überall zu gründen und auszubreiten. Da nach Krause der Grund des vollwesentlichen Gliedbaues der Wissenschaft schon gelegt ist, da insonderheit die Grundidee der Menschheit, ihres Lebens und des dem ganzen Leben der Menschheit gewidmeten Gesellschaftvereins — des Menschheitbundes,*) in Druckschriften dargelegt sind, so ist hiemit der erste Anfang des dritten Hauptlebenalters der Menschheit im Geiste für das Leben begründet. So ist, im Vertrauen zu Gott, die Hoffnung gefestigt, dass jene Erkenntniss, jene Liebe, jener Wille, jene Lebenkunst des dritten Hauptlebenalters der Menschheit sich nach und naeh über die Menschen und Völker aller Lande der Erde ausbreiten, so dass die Menschheit in ihrer einstigen Reife mit Einem organischen, alles einzelne Menschliche gleichförmig in sich begreifenden Leben, zugleich im höheren Lebenvereine mit der Natur, mit höheren Ganzen des Geisterreiches und der Menschheit, und mit Gott als Urwesen, diese ganze Erde, wie Ein höherer Mensch, in gottinniger und gottvereinter Güte, Liebe und Schönheit umfasse und somit auch das gesammte Leben auf dieser Erde in ihrem gottinnigen und gottvereinten Leben beschliesse und vollende.**)

Diesen Grundzügen der Philosophie der Geschichte gab nun Krause eine erweiterte, umfassende Ausführung in seinen Vorlesungen über die reine, d. i. allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte zu Begründung der Lebenkunstwissenschaft,

*) Hierüber verweist Krause in einer Anmerkung (S. 575) auf seine Schriften: „Das Urbild der Menschheit“, „System der Sittenlehre“, und das „Tagblatt des Menschheitlebens“ (1811).

**) Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben. Nebst einer kurzen Darstellung und Würdigung der bisherigen Systeme der Philosophie, vornehmlich der neuesten von Kant, Fichte, Schelling und Hegel und der Lehre Jacobi's. Von K. Chr. Fr. Krause, (1829) S. 561—586.

welche erst eilf Jahre nach seinem Tode (1843) von H. K. v. Leonhardi mit einem Vorberichte der Oeffentlichkeit übergeben worden sind. Das Werk beginnt mit einer Einleitung in die Philosophie der Geschichte, in welcher der Begriff der Geschichte, der Begriff der Philosophie und der Begrift der Philosophie der Geschichte (Geschichtphilosophie) als reiner und angewandter, endlich die Beziehung der Geschichtphilosophie zur Wissenschaft, Plan dieser Vorlesungen und der Nutzen der Geschichtphilosophie auseinandergesetzt werden. Das bezeichnete Werk enthält die reine Philosophie der Geschichte (unbekannt, ob etwa die angewandte im noch ungedruckten Theil des Nachlasses sich befindet), die Krause in zwei Theile gliedert mit Unterabtheilungen. Der erste Theil enthält die wissenschaftliche Grundlegung der reinen Philosophie der Geschichte, der zweite die philosophische Wissenschaft vom Werden des Lebens in der Zeit oder die allgemeine Philosophie der Geschichte, ebenfalls mit Unterabtheilungen. Der Band schliesst mit ziemlich umfänglichen Nachträgen und Beilagen aus der reinen und angewandten Philosophie der Geschichte.

Ein noch so gedrängter Auszug oder eine frei entworfene Uebersicht über die Grundlehren dieses Werkes würde weit über den hier gestatteten Raum hinausgehen. Wir ziehen daher vor, besonders Prägnantes zur Erläuterung und Ergänzung des Vorgetragenen mitzutheilen.

Nachdem Krause die Grunderkenntniss: Gott als selbstbewusstes, zugleich weltbegründendes und Alles in sich seiendes Grundwesen, die Idee der Welt und die Idee des Lebens dargelegt hat, lässt er sich also vernehmen: „Die Wesen selbst, die in der Zeit sich ändern, sind vor und über ihrem Werden in der Zeit; sie selbst entstehen und vergehen nicht, sondern nur die Bestimmtheit ihrer unendlich-endlichen Zustände entsteht und vergeht. Nicht die Wesen selbst sind zeitlich; nur diese sich stetig ändernde Bestimmtheit ist zeitlich. Ja, da das Aendern und dessen Form, die Zeit, selbst als eine ewige Wesenheit hier abgeleitet worden ist, so folgt, dass auch das Aendern selbst unänderlich ist, ewig und bleibend in der Einen unendlichen Zeit. Es folgt also, dass auch die Zeit selbst an sich unendlich und ewig ist, als die unendliche und ewige Form des unendlichen und ewigen Werdens aller endlichen Wesen, worin diese ihren unendlichen ewigen Begriff entfalten. Ferner folgt aus der Einheit der göttlichen Wesenheit und aus der Einheit des Gliedbaues aller Wesen, dass der stetig fortschreitende Verflusspunkt, der wirkliche Moment, in der Einen Zeit für Gott und für alle Wesen derselbe ist, oder

dass alle Wesen, sofern sie sich ändern, in derselben Zeit stehend, in demselben Einen stetig fliessenden Punkte sich ändern. Und sehen wir auf den Gehalt alles dessen, was in der Zeit wird, so ist dieser Inhalt alles Werdens, d. i. des Einen Geschehens in dieser Einen unendlichen Zeit, allein die Wesenheit Gottes selbst und aller endlichen Wesen, insofern die göttliche Wesenheit vollendete Endlichkeit ist, sich im vollendet Endlichen offenbart. Und da die göttliche Wesenheit ganz Eine und dieselbe, ganz Wesengleichheit ist, so folgt, dass dieses auch in jedem unendlich bestimmten Zustande, in jeder Stelle des Einen Verflusspunktes wirklich ist in Gott und im Gliedbau aller Wesen; dass ein jeder dieser unendlich-bestimmten Zustände aller Wesen in Gott eine eigenthümliche, vollwesentliche Darstellung ist der ganzen Wesenheit Gottes in Gott, dass also jeder Moment des Einen unendlichen Werdens einmal nur und einzig ist, an sich selbst von unbedingtem Gehalt und Werth; nicht etwa, dass der Zustand in irgend einem Momente seine Wesenheit nur erhielte durch etwas Zukünftiges, wofür derselbe, als Mittel, bestimmt wäre: sondern, sowie die Wesenheit Gottes an sich durchaus die gleiche ist, so ist sie auch in jedem Momente der Einen unendlichen Zeit auf einzige, nur einmal so werdende Weise dargebildet, und jeder Moment des stetigen Geschehens in der Einen Zeit muss daher zuvörderst an ihm selbst betrachtet und gewürdigt werden. Erinnern wir uns hierbei wiederum der ganzen Wesenschauung Gottes, als des Einen, selben, ganzen Wesens, so sehen wir in dieser Anerkenntniss ein, dass Gott selbst in keiner Hinsicht zeitlich ist oder in der Zeit ist. Denn Gott ist in keiner Hinsicht an Sich Endlichkeit, noch auch hat Gott eine Grenze um Sich. Schauen wir also hin auf den Abfluss alles Werdens in der Zeit, so ist Gott auch hierin in Seinem Innern ohne Ende Sich selbst gleich, indem die göttliche Wesenheit in jedem Momente, im Unendlichen, gedacht, auf gleich vollwesentliche Weise, und zwar auf einzige, nur einmalige Weise, dargebildet und geoffenbart ist.*)

Der Inhalt des Einen Lebens Gottes in der Einen unendlichen Zeit ist Gottes Wesenheit selbst —, die Gottheit, das Göttliche, das Gute, Gott die unendliche Güte.**) — Gemäss der inneren Wesensgleichheit Gottes kommt allen endlichen selb-

*) Die reine d. i. allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, S. 58—59.

**) Ebendaselbst, S. 69—70.

ständigen und selbstinnigen Wesen eine eigenthümlich vollendet-endliche Freiheit zu. Das Uebel und das Böse entspringt aus der Endlichkeit endlicher lebender Wesen, aus dem Mangel oder dem Missbrauch oder Fehlgebrauch ihrer endlichen Freiheit. Aber Gott, die ewige Güte und Liebe, hat unendliche Erbarmung mit allen endlichen, weltbeschränkten Wesen und rettet sie in das gottselige Leben des Reinguten. Daher ist Gott heilend und heiligend alle endlichen, weltbeschränkten Wesen, so dass keines im Bösen verloren geht. Ja, Gott gewährt ewige Rettung allen endlichen Wesen; bei Gott ist ewiges Erbarmen, ewige Hülfe, ewige Herstellung in das Gute, ewige Beseligung, nicht aber und in keiner Hinsicht ewige Verdammniss, ewiges Verstossen irgend Eines seiner Vernunftwesen. Auch in seiner erbarmenden Liebe ist Gott unendlich Sich selbst gleich, unendlich treu, sich selbst, allen und jeden freien unendlichen Vernunftwesen, auch allen Geistern, allen Menschen, allen Theilmenschheiten auf allen Gestirnen.

Da das Leben in der nach beiden Seiten hin, als Vorzeit und als Kommzeit, unendlichen Zeit weset und stetig wird, so folgt, dass jedes endliche Wesen zeitstetig unendlich viele Male die Idee seiner eigenwesentlichen Darlebung der göttlichen Wesenheit und seiner endlichen Seligkeit nacheinander vollendet. Nicht gottgleich, sondern gottähnlich soll, will und kann jedes endliche Vernunftwesen werden. Ein erreichbares, unendlich vielmal von ihm in eigner Güte und Schönheit erreichtes Lebensziel ist ihm ewig für die unendliche Zeit von Gott vorgestellt, nicht ein unerreichbares Ziel im Nebel der unendlichen Ferne. Jedes menschliche geistige Individuum ist also in der unendlichen Vorzeit schon dagewesen und hat gelebt und unendlich viele Male bereits an seiner endlichen Wesenheit das göttliche Ebenbild auf unendlich-endliche Weise vollendet dargestellt und wird in der unendlichen Tiefe der Zukunft sein Leben fortsetzen, um wiederum in unendlich vielen Lebenkreisen unendlich viele Male den Gliedbau der göttlichen Wesenheiten menschlich darzustellen, ohne Unterlass. Auch die Gliedbauheit jeder ganzen Lebenvollzeit wird an dem Leben der endlichen Vernunftwesen, die auf dieser Erde leben, auf eigenthümliche Weise dargestellt. Die Erfahrungserkenntniss zeigt uns die Gestirne in Sonnensystemen, Sonnen, Erden und Monden als Gliedbau gebildet und veranlasst uns zu der Ahnung, dass die Volllebenzeit jedes endlichen Geistes auch in dieser Beziehung gegliedert ist in untergeordnete Volllebenzeiten; indem derselbe mit der Natur gemäss diesem Gliedbau

der Gestirne in einem Gliedbau der Theilvollzeiten vereinlebt, einmal oder mehrmal auf Monden, Erden, Sonnen in demselben Sonnensysteme und dann nach vollendeter Ganzvollzeit übergeht zu einem neuen Sonnensysteme.

Wenn, nach der Nachweisung der drei Hauptlebenalter das endliche Wesen im ersten bildlich gedacht werden kann als in Gott bewusstseinlos schlafend und im zweiten als gleichsam von Gott vor dem vollen Erwachen träumend, so ist es im dritten in Gott erwacht und hält sich in Gott wach und lebt sein Leben in vollwesentlicher gottähnlicher Gottinnigkeit, in vollwesentlicher Besonnenheit in Gott. Der Beginn einer solchen Vollzeit (deren unendlich viele sich folgen) erscheint als Keimpunkt, dessen Eröffnung als Punkt einer Geburt. Von da erscheint es aufsteigend bis zum Hochpunkt des dritten Hauptlebenalters, und von diesem erscheint es wieder absteigend bis zu einem Punkte der uranfänglichen Einheit des zeitlichen Daseins in Gott. Aber der Punkt dieser Heimkehr ist wieder zugleich der Keimpunkt eines neuen Lebenkreises. Der Punkt des Todes ist auch der Punkt der Neugeburt. Der Tod selbst ist nichts für sich, sondern er wird selbst erlebt, ist selbst nur ein bestimmtes Erlebniss, ein Moment in dem sich fortbildenden wiedergebärenden Leben. Die Menschen und die Menschheit im zweiten Hauptlebenalter schauen nicht ihr Lebenverhältniss zu dem Geisterreiche und zu andern und höheren Geistergesellschaften und zu andern höheren Theilmenschheiten, nicht einmal auf den übrigen Sternen dieses Sonnbaues. Nichtsdestoweniger stehen doch die Menschen und die Menschheit zu derselben Zeit ihres beschränkten Vereinlebens in höheren organischen Lebenverhältnissen mit andern und höheren Gesellschaften des Geisterreiches und der Menschheit, und werden unter Gottes Leitung dazu erzogen und vorbereitet, dass sie einst auch mit ihrem eigenen Innesein, mit Bewusstsein, Gefühl und freiem Willen darin aufgenommen werden und darin leben. Dort wird auch die Geschichte einer jeden Theilmenschheit und jedes Einzelgeistes und Einzelmenschen aufbewahrt im Gedächtniss des Geisterreiches und des Menschheitreiches eines ganzen Sternsystems und zuhöchst in der unendlich vollkommenen Erinnerung Gottes, auch die Geschichte jeder Theilmenschheit im ersten und zweiten Hauptlebenalter, wo sie ohne eigenlebliche Erinnerung der Vorzeit und der Nachzeit auf sich selbst beschränkt lebte. Und ihre dort aufbewahrte Geschichte wird auch dem Einzelmenschen und dieser ganzen Theilmenschheit auf Erden, nach Vollendung dieser Theilvollzeit des Erdenlebens, wenn sie heimgegangen in das Höher-

ganze ihres Lebens, mitgetheilt und wieder eröffnet werden, auf dass das Leben, welches sie in dieser untergeordneten Lebenvollzeit auf Erden geführt, danach im Ganzen der höheren Lebenvollzeit beurtheilt und gewürdigt werde.

Nach dem Tode, wenn der entleibte Geist wieder freier und weiter sich umsieht auf seiner ganzen Lebensreise, tiefer hineinschauend und klarer in den Gliedbau des Lebens, wenn er dann also auch eigenleblich sein Vorleben, und sowie vor dem Eintritte in dieses Leben, auch sein Nachleben wieder überschaut, worin sein Erdenleben nur ein Antheil ist, wenn er also dieses sein Erdleben, nach dem wiedergewonnenen richtigen Maassstab, als Inglied seiner nächsthöherstufigen Vollzeit und wohl mehrerer höherstufigen Vollzeiten würdigen, urbildschätzen kann: dann wird ihm dieses Erdleben, jenachdem es gelebt worden, vielhinsichts wichtiger, vielhinsichts auch unwichtiger erscheinen, — jedenfalls aber wird ihm der Tod weit weniger als Beraubung und als Trennung erscheinen, als der Tod uns jetzt erscheint in diesem dunkeln Lebenwege, da wir von dem Eigenlebeninnesein höherer Lebenganzen ausgeschlossen sind. Der hier abgeschiedene Geist ist heimgekehrt in eine höhere, weitere, lebenreichere Heimath, er wird sich wieder heimisch finden und frei in höherem Maasse und in weiterem Lebengebiete. Der Tod ist ein befreiendes, reinigendes, erhebendes, herstellendes, wiedergebärendes Erlebniss. Wohl wird auch der abgeschiedene Geist weit weniger von dem Innewerden dieses ganzen Erdeigenlebens abgetrennt, vielmehr demselben vielseitig und wohl auch mehr geeinigt. Vielleicht durchschaut er dann auch seiner Lieben innersten Geist und Gemüth selbstwesentlich, unmittelbar; wohl auch diese ganze Erde und diesen Sonnbau — und weiter.

Der Geschichtsphilosoph muss sich von der Annahme frei halten, dass die jetzige Vereinigung der Geister und der Leiber, wie wir sie hier auf Erden finden, schon die ganze vollendete Vereinigung sei. Denn es ist vielmehr hier auf Erden und jetzt das Verhältniss von Geist und Leib in Ansehung unserer noch sehr beschränkt, indem wir unmittelbar nur von einem Theile unseres Nervensystems wissen und Erfahrung haben, und indem wir nur einen Theil des Muskelsystems auf geistfreie Weise zu bewegen vermögen. Diess ist aber offenbar nur eine theilweise beschränkte Vereinigung und Durchlebung von Geist und Leib. Es ist Vorurtheil anzunehmen, dass die jetzige Grenze dieser Vereinigung in Zukunft nicht auch schon auf dieser Erde erweitert werden könnte und würde, wiewohl es auch nicht erwiesen

ist, diess könne und müsse unfehlbar auch auf dieser Erde geschehen. Es zeigen sich bereits seit Jahrhunderten, und jetzt mehr als jemals, aber freilich nur an einzelnen, wenigen Menschen, Spuren davon, dass allerdings der Geist auf eine innigere Weise mit dem Leibe kann verbunden werden, welche Verbindung zugleich freier ist und dabei auch dem Geist eine grössere Alleinigung oder Isolirung und eine reinere Selbständigkeit des eigensten Geisteslebens gewährt. Diese Spuren innigerer, mehr allgemeiner und umfassender Durchdringung von Geist und Leib zeigen sich vorzüglich in den Erscheinungen des sogenannten animalischen Magnetismus, sei es nun, dass dieser Zustand durch seine Anwirkung, oder dass er freiwillig als Symptom des gesunden oder des kranken Lebens hervortritt. In diesem Zustande überschaut der Geist Theile seines Nervensystems, von denen wir gewöhnlich im gesunden Zustande keine unmittelbare Anschauung haben, und es werden in diesem magnetischen Zustande Theile des Nervensystems, die gewöhnlich selbst nicht zu sinnlicher Wahrnehmung dienen, zu der Fähigkeit sinnlicher Wahrnehmung auch äusserer Gegenstände gesteigert.

Erzählungen von dem Umgange einzelner Menschen mit den Seelen Verstorbener oder mit andern Geistern während des Schlafens, Wachens, magnetischen Inwachens, während der Ohnmacht und des Starrkrampfes sind der vorurtheillosen, besonnenen und vorsichtigen Prüfung werth.*)

Die Menschheit dieser Erde anerkennen wir als einen endlichen untergeordneten Theil der einen Menschheit des Weltalls in Gott. Daher wissen wir, dass auch sie nicht alleinständig, nicht isolirt lebt auf dieser Erde, sondern dass sie organisch verbunden ist mit höheren Ganzen des Lebens im Geisterreich, mit höheren Ganzen des Naturlebens im Geisterreiche, und mit Gottes Leben als waltender Vorsehung. Wir wissen dies auf ewige Weise gewiss, wenn schon unsere empirische Erkenntniss, unser

*) In seinen von H. Ahrens aus dem handschriftlichen Nachlass herausgegebenen Vorlesungen (Göttingen, Dietrich, 1848) über die psychische Anthropologie geht Krause auf die Erscheinungen des sog. animalischen Magnetismus näher ein (S. 377—384), worauf wir den Leser verweisen müssen. Nur das möge zu bemerken gestattet sein, dass, wie auch Ahrens in einer Anmerkung hervorhebt, Krause das Inwachen, wie er das Schlafwachen nennt, nicht als ein Sinken der Seele in eine niedere Sphäre des leiblichen Organismus auffasst, sondern als ein Machtgewinnen über ein wichtiges Lebenssystem, welches sie im Wachen nicht besitzt, wodurch eine innigere, vollkommenere Vereinigung zwischen Geist und Leib in allen ihren Funktionen hergestellt wird.

rein geschichtliches Wissen uns hierüber zur Zeit noch gar keine allgemeingültige Auskunft gewährt. (Nur erst einige wenige lebensmagnetistische Seher haben behauptet, mit Geistern und Menschen anderer Himmelskörper in individuellem Verhältniss der Mittheilung zu stehen, Swedenborg, die Somnambule Römer's, die Seherin von Prevorst, über deren Angaben hier nicht entschieden werden soll.) Die allgemeine Einsicht aber, dass diese Menschheit auf Erden an sich, auch wenn wir es jetzt nicht wissen, als ein Theil eines höheren geselligen Ganzen der Menschheit lebe, diese Erkenntniss gibt doch schon befriedigende Aufklärung über die geheimnissvollsten Erscheinungen des Lebens. So erscheint im Lichte der Wissenschaft der Genius als die Frucht eines Gott und dem Guten und Schönen geweihten Vorlebens, und die urgeistigen Denker und Dichter scheinen uns herabgekommen auf diese Erde aus höheren vollendeten Gesellschaften der Geister, aus höher ausgebildeten Theilmenschheiten des Himmels, um Gottes Heil, um das Gute und das Schöne auch auf dieser Erde in gottähnlicher Freiheit, n i c h t ohne Gott, zu begründen und zu fördern.

Mit der Idee der Menschheit dieser Erde ist zugleich gegeben die praktische Idee des Erdstaates oder Erdmenschheitstaates. Es folgt hieraus zugleich, dass jeder einzelne Mensch an sich ein Mitglied ist dieses Einen, die ganze Erde umfassenden Staates, und insofern dieser Staat auf irgend einem Himmelwohnort, z. B. auf dieser Erde, noch nicht hergestellt ist, insofern folgt demnach, dass jeder Mensch befugt ist, sich selbst bereits jetzt als einen Bürger des werdenden Erdstaates oder Weltstaates, als einen Erdbürger oder Weltbürger, als einen Kosmopoliten auf dieser Erde zu betrachten, und im Geiste dieses Erdstaates übereinstimmig mit Allem, was Recht ist, zu leben, soweit als dies in dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit dieser Erde möglich und vernunftgemäss, also auch rechtens ist. Sofern aber auch die ganze Menschheit dieser Erde nur ein untergeordnetes Glied ist der Menschheit des Weltall in Gott, insofern erscheint auch dieser Erdstaat wieder als Theil des unendlichen Staates der Menschheit; und insofern kann und darf der einzelne Mensch sich betrachten als einen Mitbürger im unbeschränkten Sinne, als einen Pankosmopoliten, d. i. als einen ewigen Bürger des Einen unendlichen Staates aller vernünftigen Wesen in Gott.*)

*) Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, 190—191.

Das Leben ist Darstellung oder Darbildung des Ewigwesentlichen aller Wesen in der einen Zeit in vollendet endlicher individueller Bestimmtheit. Jedes Wesen stellt in seinem Leben sich selbst, wie es ewig ist, seine ewige Wesenheit nacheinander dar. Es ist in jedem Momente der Zeit nur Einer vollendet individuellen Bestimmtheit auf einmal fähig; aber seine ganze Wesenheit enthält die Möglichkeit, das Vermögen und den Trieb, die unendliche Reihe aller unendlich-endlichen, individuellen Bestimmtheiten in sich zu entfalten, so dass in ihm, alle zusammengenommen, die ganze ewige unwandelbare Wesenheit dieses Wesens in der Zeit zur Erscheinung kommt. Oben erläuterte ich dies durch das Beispiel des Menschen nach seinen verschiedenen Lebensaltern, von seinem ersten Keime im Leibe der Mutter bis zur Leiche. Ebenso kann es erläutert werden durch das Beispiel eines ganzen Himmelkörpers, z. B. einer Erde, vom ersten Momente an, wo sich der Keim eines Sterns bildet, bis zum letzten, wo dieses Gestirn gleichsam als Leiche des Himmels wiederum aufgenommen wird in die allgemeine Lebenbestimmbarkeit der Materie. Die Form nun dieser stetigen wesentlichen Selbstoffenbarungen aller Wesen und Leben ist die Zeit. Sie ist, wie gezeigt wurde, selbst ewig, eine unendliche, reine Gegenwart, durch den Verflusspunkt getheilt in zwei unendliche Hälften, in die Vorzeit und die Nachzeit, aber dem Gehalte des endlichen Lebens der endlichen Wesen nach in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Unendlichkeit der Zeit ist an und mit der Unendlichkeit des Lebens, diese aber an und mit der Unendlichkeit des in der Zeit zu verwirklichenden Ewigwesentlichen gesetzt. Der Eine stets fliessende Verflusspunkt aber der Zeit gilt für das Eine Leben Gottes und aller Wesen, durch den ganzen Gliedbau (Organismus) der Wesen, durch die ganze Welt. Das Eine Leben aber, welches in dieser Einen unendlichen Gegenwart sich entfaltet, ist an sich das Leben Gottes, als des Einen, selben und ganzen Wesens, in sich enthaltend das Leben aller Gott untergeordneten Wesen; so dass das Eine Leben Gottes in sich enthält: Das Urleben Gottes über dem Leben aller in ihrer Art unendlichen Wesen in Gott, d. i. das Leben Gottes — als — Urwesens, dann das Leben aller in Gott seienden, in ihrer Art endlichen Wesen selbst, endlich das Vereinleben Gottes als des urlebenden Ur-Wesens mit dem Leben aller Seiner innern Wesen.

Da nun jedes Wesen in Gott einmal nur und allein-eigenthümlich ist, so ist auch das Leben jedes Wesens in Gott nur

einmal und eigenthümlich. Wenn wir alles das, was an sich selbst göttliche Wesenheit ist und hat, würdig nennen, so hat also das Leben eines jeden endlichen Wesens Selbstwürde, und es ist zunächst um sein selbst willen da. Also das Leben der Natur ist selbstwürdig, ebenso auch das Leben des Geistes und das Leben der Menschheit. Alle Gebiete des Lebens sind an sich selbstwürdig. Keines ist bloss für das andere da, sondern jedes zuerst für sich selbst. Und eben darin erweist sich jedes besondere Leben als Gott ähnlich, als dem Leben Gottes selbst ähnlich. Das Leben Gottes — als — Urwesens ist von unbedingter Würde an sich und zwar von höherer Würde als das Leben der Vernunft, der Natur und des Vereinlebens beider. Alle bestimmten Gebiete des Lebens und alle bestimmten Zeiten des Lebens miteinander in vorbestimmter Uebereinstimmung, sie sind alle für einander bestimmt; jedes endliche Wesen kann sein Leben nur in und durch das Ganze des Lebens vollenden, ein einzelnes Gebiet und eine einzelne Theilzeit des Lebens fordert alle andern, Eines ist dem Andern Mittel der selbständigen Vollendung des Andern, und alle Theile des Lebens aller Wesen sind bestimmt und fähig, alle mit allen harmonisch vereint zu werden. So hat auch das Leben in jedem Lebenalter Wesenheit und Würde für sich, aber es hat zugleich auch Zweckmässigkeit für das höherzubildende folgende Lebenalter. Durch die allgemeine wechselseitige Zweckmässigkeit und folglich Nützlichkeit wird die eigenthümliche Würde keines Lebengebietes verletzt oder vermindert, sondern vielmehr die Würde aller dadurch erhöht und vermehrt.

Das Leben der höchsten, in ihrer Art unendlichen Wesen in Gott, d. i. das Leben der Vernunft, der Natur und der ganzen Menschheit hat nie in der Zeit begonnen, es besteht von Ewigkeit, ist ferner zu jeder Zeit, in jedem Momente der Zeit, als ganzes Leben gleich vollwesentlich, gleich vollendet und dabei dennoch gleich eigenthümlich, nur einmal und einzig so. Die Hauptpunkte, um den Gedanken des Einen, unwandelbar gleichen, insofern ewigen Lebens des Weltall zu fassen, sind folgende. Zuerst die Einsicht, dass das Leben selbst nur an dem Bleibenden, Unveränderlichen, Wesentlichen ist, also selbst das Bleibende, Unveränderliche voraussetzt, woran das Leben ist, und die Zeit wiederum nur an dem Leben; dass also nicht Wesentliches der Zeit nach überhaupt entsteht, sondern nur die unendlichen Bestimmtheiten seiner nothwendigen bleibenden Wesenheit zu ändern vermag. Dann zweitens, die Anerkenntniss, dass das Leben selbst und alle der Zeit nach aufeinander folgende Zustände erstwesent-

lich hervorgehen in unzeitlicher, ewiger, unbedingter Freiheit der lebenden Wesen, und zwar nach den ewigen Urbegriffen und Urbildern, nach den ewigen Ideen und Idealen, als dem ewigen, unzeitlichen Lebenszweck. Endlich, die Einsicht, worin die Wesenheit der unendlichen Reihe der Lebvollzeiten oder Lebenperioden aller endlichen Wesen erkannt wird, deren jede an sich selbst selbstwesentlich ist, aus der Vorzeit durchaus nicht zu erklären ist und der Vorzeit nicht bedarf.

Da nach dem früheren das Vereinleben der endlichen Geister mit der Natur als Ganzes und nach allen seinen Theilen als ein ewig wesentliches erwiesen worden ist, so ist damit zugleich auch erwiesen, dass die individuellen Geister sich auch in Ansehung aller ihrer Verhältnisse als Menschen zur Natur von Vollzeit zu Vollzeit unendlich vielmal entfalten, d. h. der Zustand der Geister als Menschen ist nicht für jeden Geist ein nur einmaliger, für immer vorübergehender, sondern dieser Zustand kehrt periodisch für jeden Geist ohne Ende wieder, weil es in der ewigen Bestimmung des Geistes enthalten ist, dass jeder Geist mittelst des organischen Leibes auch mit der Natur innig verbunden sei, womit das Leben des Geistes als Leben des Menschen an Wesenheit gewinnt. Denn es wird mittelst des vollwesentlichen organischen Leibes in die Natur aufgenommen und mit ihr aufs innigste vereint. Es selbst nimmt die Wesenheit der Natur in sich auf, und dadurch wird auch sein inneres geistiges Leben bereichert. Insofern nun aber die Natur in sich selbst ein organisches Ganze ist, und insofern in dem Himmelbau selbst Stufen des leiblichen Lebens ausgedrückt sind, insofern Himmelkörper untergeordneter Stufe in Lebenverhältnissen sind mit Himmelkörpern höherer Stufe, wie z. B. die Monden mit Planeten und Sonnen, die Planeten aber mit Cometen und mit den Sonnen, und wieder Sonnen mit höheren Ganzen von Sonnen, insofern ergibt sich für die Ahnung, welche aber auf wissenschaftliche Einsicht sich gründet, dass z. B. ein solches Leben, wie wir als Menschen auf dieser Erde führen, nur eine untergeordnete Lebenperiode bezeichne, in Ansehung des Vereinlebens des Geistes mit der Natur; und es eröffnet sich auch weiter die Ahnung, dass diejenigen Individuen, die auf einem untergeordneten Himmelkörper als Menschen gelebt haben, in ihren nächsthöheren aufsteigenden Lebenperioden auf einer nächsthöherstufigen Himmelleiter oder Sterne mit der Natur als Menschen werden vereinleben. Und während jeder endliche, individuelle Geist ohne Ende in der unendlichen Gegenwart alle Stufen und Ordnungen des Naturlebens

im Himmelbau mit der Natur und mit der Menschheit des Weltall vereinlebend durchgeht, so eigenlebet er ohne Anfang und Ende der Zeit als dieser: er lebt noch als derselbe alleineigenthümliche, im ganzen Weltall in Gott einmalige und einzige Geist, wann einst alle die Sonnensysteme, welche jetzt bestehen, aufgelöst und vergangen, wann einst alle die Sonnen, die heute im Himmel glänzen, erloschen sind: er lebt dann fort als dieser individuelle Geist in neugeschaffenen Sonnen, in neugebildeten Sonnenbauten. Und so eröffnet sich für einen Jeden die Aussicht auf einen ewigen Fortschritt des Lebens von Vollzeit zu Vollzeit, worin ein Jeder die ganze Wesenheit des endlichen eigenleblichen Geistes und Leibes, als Menschen, auf eigengute und schöne Weise zur Voll-endung bringt.

Aber die Menschheit ist auch bestimmt, vereinzuleben mit Vernunft und mit Natur und mit Höherganzen der Menschheit, zuhöchst aber mit Gott als Urwesen, und dass dies geschieht, soviel an der Menschheit ist, zu wirken, ist die zweite grundwichtige Aufgabe für den schaffenden Lebengeist dieses (des dritten) Zeitalters. Daraus folgt, dass die Theilmenschheiten einzelner Himmelkörper nicht in Alleinständigkeit, als isolirte Theilmenschheiten, ihr Leben im Weltall vollführen. Wenn auch etwa nicht alle, vielleicht auch nicht gerade die Menschheit dieser Erde, so gelangen doch sicher unendlich viele Theilmenschheiten im Weltall zur Vollendung ihres Lebens in ihrem dritten Hauptlebenalter und werden, obschon die Himmelkörper, welche sie bewohnen, auch selbständig sind und bleiben, dennoch mit einander individuell in vollem Bewusstsein, mit voller Besonnenheit vereinleben. Die höchste Aufgabe aber für den Lebengeist des dritten Hauptlebenalters ist, dass die Menschheit auch individuell vereint werde mit Gott selbst als dem Urwesen, und zwar mit Gott als dem individuell lebenden Urwesen. Nach dieser Vereinigung hin richtet sich das vernünftige Sehnen und Streben aller Menschen, die zum Gottesbewusstsein kommen, und zwar schon im zweiten Hauptlebenalter. Aber erst in dem dritten kann sie auch eingehen in diese vollwesentliche Lebenvereinigung, worein dann Gott selbst als weise und liebende Vorsehung sie aufnehmen wird. Nur wenn die Menschheit zu der fünffachen Vollendung ihrer Vereinwesenheit in ihr selbst, mit ihr selbst, dann ihrer Vereinigung mit der Vernunft, mit der Natur, mit der Menschheit des Weltall und mit Gott als Urwesen gelangt, erst dann in der dritten Periode des dritten Hauptlebenalters ist der Hochpunkt der Reife des Lebens der Menschheit erreicht. Dann wird dies vollwesentliche Leben, die nach dem allgemeinen Lebengesetze

vorbestimmte Zeit lang in eigenthümlicher Güte und Schönheit dargelebt. Wenn aber diese Zeit des vollwesentlichen, vollkräftigen Lebens vollbracht sein wird, dann folgt die Zeit der gesetzmässigen Abnahme, dann das Greisenalter der Menschheit, endlich ihr der göttlichen Wesenheit gemässer Tod, d. i. ihr Erlöschen auf einem Himmelkörper in ihrem letzten Einzelmenschen. Aber es muss bemerkt werden, dass jede Theilmenschheit auf einem Himmelkörper auch in der Abnahme ihres Lebens bis zu ihrem Erlöschen sich rein im Guten und Schönen halten kann und soll, ja dass sie in wesentlicher Hinsicht an eigenthümlicher Schönheit und Würde mit dem Alter, ja auch im Greisenalter noch gewinnt und zunimmt. So wie schon der einzelne Mensch, der sich rein im Guten und Schönen hält, auch noch als Greis eigenthümliche Schönheit beibehält und angewinnt, von welcher auch seine Leiche noch in hoher Verklärung zeugt, also wird auch jede Theilmenschheit, welche ihr abnehmendes Leben gottähnlich, gottergeben und gottvereint vollführt, in eigener Schönheit und Würde stehen. Die greise Menschheit wird die ehrwürdigste sein und ihr letzter sterbender Greis der ehrwürdigste der Menschen.

Jede Theilmenschheit im Weltall, wenn sie sich ausgelebt hat, vergeht als diese Gesellschaft von einzelnen Menschen. Aber die Menschheit des Weltall selbst bleibt unwandelbar in jedem Momente dieselbe, in sich entfaltend unendlich viele Theilmenschheiten, von welchen in jedem Zeitmomente unendlich viele auf einer jeden der Lebenentwickelungstufen stehen; und auch jedes endliche Vernunftwesen, welches soeben als Mitglied irgend einer Theilmenschheit lebt, sowie wir hier auf Erden, jedes einzelne Vernunftindividuum überlebt diese und jede Theilmenschheit, als diese Gesellschaft auf diesem Himmelkörper; nur innerhalb der Einen Menschheit des Weltall bleibt auch das Verhältniss des Lebens eines jeden Einzelmenschen desselben in der unendlichen Gegenwart der Einen Zeit.*)

Wenn die Philosophie der Geschichte Krause's, in welcher die Unsterblichkeitsidee eine so hohe, durchgreifende Stelle einnimmt, auch nur ein philosophisches Gedicht oder eine philosophische Ahnung wäre, so würde es unseres Wissens wenigstens das hervorragendste sein, welches je gedichtet worden ist.**) Ob

*) Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, S. 393—398.

**) Hier kann noch hingewiesen werden auf die hochinteressante Broschüre, die erst ganz kürzlich erschienen ist: Karl Christian Friedrich Krause. Ein Lebensbild nach Briefen dargestellt von A. Proksch, Leipzig, Grunow, 1880.

sie mehr als diess, ob sie in ihren Hauptfragen wissenschaftlich haltbar und wahr ist, soll hier der Prüfung der berufensten Forscher unterstellt bleiben. Referent schliesst diese aus den Quellen geschöpfte Darlegung mit einer charakteristischen Stelle aus den reichhaltigen Nachträgen zur Lebenlehre und Geschichtphilosophie Krause's und einem Zusatz zu derselben. Die Stelle lautet: „Gott lebt, Gott sorgt immer: nicht Gefängnisse, Folterbänke, Scheiterhaufen, nicht die Gewalt des Eisens, nicht Scharfrichter und Kanonen tragen im Leben der Menschheit den Sieg davon, sondern die ewige, stille, übermächtige Wahrheit Gottes (Gottes Vernunft), der gottergebene, selbstverzichtende, fromme, reingute Sinn, der in Gottinnigkeit wurzelnde reingute Wille. Der Sieg der Wahrheit ähnelt dem Sieg der aufgehenden Sonne über die Nacht, durch Dämmerung und Morgenroth hindurch, der Wärme über Eis und Kälte, der Ausbreitung einer sich allmählig hebenden Wasserfluth, dem Wachsthum des mächtigen Baumes im Felsen, dessen Wurzeln Felsen sprengen."*)

Nicht bloss Gefängnisse, Folterbänke, Scheiterhaufen etc. tragen im Leben der Menschheit nicht den Sieg davon, sondern auch nicht unkundige, irregeleitete, leichtfertige, eigenliebige Feuilleton-Artikel, Broschüren, witzigseinwollende, spottende Ausfälle gegen vielfältig z. Th. von hervorragenden Forschern nach sorgfältigster Prüfung gewonnene, evident gewordene Thatsachen der Erfahrung im Gebiete des Spiritualismus, des Hereinragens der jenseitigen Geisterwelt in die irdische. Schon Krause war gegen die Möglichkeit solcher Erscheinungen so wenig principiell eingenommen, dass seine Lehre von dem dereinst erreichbaren Vereinleben der Erdmenschheit mit Theilmenschheiten auf anderen Weltkörpern jene Möglichkeit unbedingt voraussetzt. Bereits jetzt ist erkennbar, dass die Anfeindungen des Spiritualismus im Wesentlichen das gleiche Schicksal haben werden, welches die Gegner des Copernikus, des Galilei, des Kepler und Harvey, des Chladny und anderer Entdecker und Erfinder der Neuzeit betroffen hat. Wenn auch nicht alle angeblichen Thatsachen dieses Gebietes die strenge Prüfung aushalten, so ist doch die Anzahl der evident festgestellten so gross, dass jeder Versuch ihrer Leugnung oder auch nur ihrer allgemeinen Bezweiflung zu Schanden werden muss. Es kann sich nur noch um scharfe und strenge Unterscheidung ungesicherter Angaben über Erscheinungen von den evident gesicherten, um Erweiterung der bezüglichen Erfahrungen und dann

*) Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, S. 437.

um die richtige Theorie derselben handeln, welche aus umsichtiger Prüfung der verschiedenen Erklärungsversuche hervorgehen kann und, soweit nicht schon erlangt, so gewiss hervorgehen wird, als in andern Gebieten der Forschung richtige Ergebnisse gefunden worden sind.

11.

Arthur Schopenhauer.

1788—1860.

Aus einem sehr gedrängten Umriss der Metaphysik Schopenhauer's kann am Besten die Einsicht in die Stellung gewonnen werden, welche er sich zur Unsterblichkeitsfrage gegeben hat. Zu diesem Zwecke genügt es, die Grundgedanken des ersten Bandes seines Hauptwerkes: „Die Welt als Wille und Vorstellung“ vorzuführen, welcher seine gesammte Philosophie in nuce enthält. Der zweite Band des Hauptwerkes bringt nichts wesentlich Neues, sondern nur Erläuterungen des Inhaltes des ersten, sowie die übrigen Schriften im Grunde auch nur Erläuterungen des Hauptwerks, oder, wenn man will, Erweiterungen und Ausführungen der Grundlehren darbieten. Eine erschöpfend ausgeführte Darstellung und Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie fehlt bei allem Reichthum der Schopenhauerischen Literatur*) bis heute. Unter den kürzeren oder etwas ausgedehnteren Darstellungen der philosophischen Lehren Schopenhauer's in den Werken über Geschichte der Philosophie sind hervorzuheben: 1) Eduard Erdmann's kurze, aber objektive Darstellung im 2. Bande seines „Grundrisses der Geschichte der Philosophie“ (2. Aufl. 1870) S. 525 bis 532, worin die Kritik sehr zurücktritt. Eine etwas ausgeführtere Darstellung hatte E. Erdmann im letzten Bande (3. Bandes 2. Abth.) seines Versuchs einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuen Philosophie (S. 381—412) gegeben, auch in der Fichte'schen philosophischen Zeitschrift sich über Schopenhauer verbreitet. 2) Fortlage brachte in seinem Werke: „Genetische Geschichte der Philosophie, seit Kant“ (1852) eine concise objektive Darlegung, ohne alle Kritik. Er will den inneren Zusammenhang der Lehre hervortreten lassen und das Geistreiche gewisser Partieen zur Anschauung bringen. 3) Nicht minder objektiv schildert E. Zeller in seiner „Geschichte der

*) Die Schopenhauer-Literatur. Versuch einer chronologischen Uebersicht derselben von Ferdinand Laban (1880).

deutschen Philosophie, seit Leibniz" (1873) S. 872—894 Schopenhauer's Lehre, begleitet aber die Schilderung mit eingewobener scharfer und zutreffender Kritik, welche durch die Einwendungen Frauenstädt's in seiner Einleitung zum 1. Bande der sämmtlichen Werke Schopenhauer's nicht widerlegt erscheint.*) 4) Friedrich Harms zeigt sich in seinem Werke: „Die Philosophie seit Kant" (1876) S. 562—595 in Darstellung und Kritik eingehender und ausführlicher. Die Anordnung des Stoffes gliedert er zweckmässig in die Sonderüberschriften: „Leben und Schriften, der Idealismus, der Realismus, der Pessimismus, die Seligkeit der künstlerischen Anschauung." Anfang und Ende dieser Darstellung sind besonders bemerkenswerth, während scharfsinnige Kritik auch in der Mitte derselben nicht fehlt. 5) Ueberweg's Darstellung und Kritik in seinem „Grundriss der Geschichte der Philosophie" (III. Theil, 5. Auflage von Max Heinze, S. 308—333 ist sehr beachtenswerth, besonders wegen der zahlreichen, scharfsinnig kritischen Bemerkungen.

Wir geben Schopenhauer's Metaphysik in Folgendem, um gegen jeden Verdacht ungenauer Auffassung geschützt zu sein, mit seinen eigenen Worten: —

„Die Welt ist meine Vorstellung. Dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch sie in das reflektirte abstrakte Bewusstsein bringen kann; und thut er dies wirklich, so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiss, dass er keine Sonne kennt und keine Erde, sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; dass die Welt, welche ihn umgibt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein anderes, das Vorstellende, welches er selber ist. Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, dass Alles, was für die Erkenntniss da ist, also diese ganze Welt nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit Einem Worte, Vorstellung. Natürlich gilt dieses, wie von der Gegenwart, so auch von jeder Vergangenheit und jeder Zukunft, vom Entferntesten wie vom Nahen: denn es gilt von Zeit und Raum selbst, in welchem allein sich dieses Alles unterscheidet.

*) Die sämmtlichen Werke Schopenhauer's (5 Bände) erschienen in 1. Auflage 1873—1874, in 2. Auflage 1877. Vergl. Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie von J. Frauenstädt S. 161—162.

Alles was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subjekt behaftet und ist nur für das Subjekt da. Die Welt ist Vorstellung. — Dass jedoch diese Betrachtung, ihrer Wahrheit unbeschadet, eine einseitige, folglich durch irgend eine willkürliche Abstraktion hervorgerufen worden ist, kündigt Jedem das innere Widerstreben an, mit welchem er die Welt als eine blosse Vorstellung annimmt, welcher Annahme er sich andererseits doch nimmermehr entziehen kann. Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, ist das Subjekt. Es ist sonach der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt ist, was nur immer da ist. Als dieses Subjekt findet Jeder sich selbst, jedoch nur insoferne als er erkennt, nicht sofern er Objekt der Erkenntniss ist. Die Welt als Vorstellung hat zwei wesentliche, untrennbare Hälften. Die eine ist das Objekt, dessen Form ist Raum und Zeit, durch diese die Vielheit; die andere Hälfte aber, das Subjekt, liegt nicht in Raum und Zeit, denn sie ist ganz und ungetheilt in jedem vorstellenden Wesen; daher ein einziges von diesen, ebenso vollständig als die vorhandenen Millionen, mit dem Objekte die Welt als Vorstellung ergänzt; verschwände aber auch jenes einzige, so wäre die Welt als Vorstellung nicht mehr. Der Begriff Wille aber ist der einzige unter allen möglichen, welcher seinen Ursprung nicht in der Erscheinung, nicht in blosser anschaulicher Vorstellung hat, sondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbaren Bewusstsein eines jeden hervorgeht, in welchem daher sein eigenes Individuum, seinem Wesen nach, unmittelbar, ohne alle Form, selbst ohne die von Subjekt und Objekt, erkannt und zugleich selbst ist, da hier das Erkennende und das Erkannte zusammenfallen. Der Leib ist die Bedingung der Erkenntniss meines Willens. Ohne meinen Leib kann ich ihn nicht vorstellen. Sofern ich meinen Willen als Objekt erkenne, erkenne ich ihn als Leib. Die Identität des Willens und des Leibes kann ihrer Natur nach niemals bewiesen, d. h. als unmittelbare Erkenntniss aus einer andern unmittelbaren abgeleitet werden, eben weil sie selbst die unmittelbarste ist. Sie ist eine Erkenntniss ganz eigner Art und verdient eben wegen ihrer Unmittelbarkeit *κατ' ἐξοχήν* philosophische Wahrheit genannt zu werden. Wer einmal das Wesen seines Leibes als Wille erkannt hat, der wird nicht allein in denjenigen Erscheinungen, welche seiner eigenen ganz ähnlich sind, in Menschen und Thieren als ihr innerstes Wesen einen nämlichen Willen anerkennen, sondern

die fortgesetzte Reflexion wird ihn auch dahin leiten, auch die Kraft in der Pflanze, im Krystall, in Magneten, in den Wahlverwandtschaften der Stoffe, ja, zuletzt sogar in der Schwere, ihrem innern Wesen nach als das Selbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar so intim Bekannte, was da, wo es am deutlichsten hervortritt, Wille heisst. Diese Anwendung der Reflexion ist es allein, welche uns nicht mehr bei der Erscheinung stehen bleiben lässt, sondern hinüberführt zum Ding an sich. Erscheinung heisst Vorstellung und weiter nichts; alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Objekt ist Erscheinung. Ding an sich aber allein ist der Wille: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektivität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen, und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft; er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen; welcher beiden grosse Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft.

„Der Wille tritt in seiner Erscheinung und den Stufen derselben in wesentliche Entzweiung mit sich selbst. Daher sehen wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Siegs. Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Beständig muss die beharrende Materie die Form wechseln, indem, am Leitfaden der Causalität, mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreissen, da jede ihre Ideen offenbaren will. Durch die gesammte Natur lässt sich dieser Streit verfolgen, ja, sie besteht eben wieder nur durch ihn. Dieser Streit ist selbst nur die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst. Aller Wille ist hungrig und muss an sich selbst zehren, weil ausser ihm nichts da ist. Der Charakter jedes einzelnen Menschen kann als eine besondere Idee angesehen werden, entsprechend dem eigenthümlichen Objektivationsakt des Willens. Dieser Akt selbst wäre dann sein intelligenter Charakter, sein empirischer aber die Erscheinung desselben. Der empirische Charakter ist ganz und gar durch den intelligiblen, der grundloser, d. h. als Ding an sich dem Satz vom Grunde nicht unterworfener Wille ist, bestimmt. Der empirische Charakter muss in seinem Lebenslauf das Abbild des intelligiblen liefern, und kann nicht anders ausfallen, als das Wesen dieses es erfordert. Zum Wesen des Willens gehört Abwesenheit des Zieles, aller Grenzen, weil es ein endloses

Streben ist. Jedes erreichte Ziel ist wieder Anfang einer neuen Laufbahn und so ins Unendliche. Der Wille weiss, wo ihn die Erkenntniss beleuchtet, stets was er jetzt, was er hier will, nie aber, was er überhaupt will. Jeder einzelne Akt hat seinen Zweck, das gesammte Wollen keinen.

„Der in allen Ideen sich objektivirende Eine Wille, indem er zur höchst möglichen Okjektivation strebt, gibt die niedern Stufen seiner Erscheinung nach einem Conflikt derselben auf, um auf einer höhern desto mächtiger zu erscheinen. Kein Sieg ohne Kampf; indem die höhere Idee oder Willensobjektivation nur durch Ueberwältigung der niedern hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser, welche, wenn gleich zur Dienstbarkeit gebracht, doch immer noch streben, zur unabhängigen und vollständigen Aeusserung ihres Wesens zu gelangen.

„Die Erkenntniss geht ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höheren Stufen seiner Objektivation als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes. Mit diesem Hilfsmittel, μηχανή, steht nun mit einem Schlage die Welt als Vorstellung da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Causalität. Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloss Wille, ist sie nun zugleich Vorstellung, Objekt des erkennenden Subjekts. Obgleich im Menschen, als (Platonische) Idee, der Wille seine deutlichste und vollkommenste Objektivation findet, so konnte dennoch diese allein sein Wesen nicht ausdrücken. Die Idee des Menschen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erscheinen, nicht allein und abgerissen sich darstellen, sondern musste begleitet sein von der Stufenfolge abwärts durch alle Gestaltungen der Thiere, durch das Pflanzenreich bis zum Unorganischen. Sie werden von der Idee des Menschen so vorausgesetzt, wie die Blüthen des Baumes Blätter, Aeste, Stamm und Wurzel voraussetzen: sie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Mensch ist. Jeder Mensch findet sich selbst als diesen Willen, in welchem das innere Wesen der Welt besteht, sowie er sich auch als das erkennende Subjekt findet, dessen Vorstellung die ganze Welt ist, welche insofern nur in Bezug auf sein Bewusstsein, als ihren nothwendigen Träger, ein Dasein hat. Jeder ist also in diesem doppelten Betracht die ganze Welt selbst, der Mikroskosmus; findet beide Seiten derselben ganz und vollständig in sich selbst. Und was er so als sein eigenes Wesen erkennt, dasselbe erschöpft auch das Wesen der ganzen Welt, des Makro-

kosmos; auch sie also ist, wie er selbst, durch und durch Wille, und durch und durch Vorstellung, und nichts bleibt übrig.

„Von der einen Seite ist also die Welt blosse Vorstellung, Objekt für ein Subjekt, von der andern ist sie Wille als dasjenige, was die Welt noch ausser der Vorstellung ist. Die Welt als Vorstellung ist also die Objektivität des Willens, d. h. der Objekt oder Vorstellung gewordene Wille. Diese Objektivation des Willens hat viele, aber bestimmte Stufen, auf welchen, mit gradweise steigender Deutlichkeit und Vollendung, das Wesen des Willens in die Vorstellung trat, d. h. sich als Objekt darstellte. In diesen Stufen sind die ewigen (Platonischen) Ideen wiederzuerkennen, sofern nämlich jene Stufen eben die bestimmte Species oder die ursprünglichen nicht wechselnden Formen und Eigenschaften aller natürlichen, sowohl unorganischen als organischen Körper, wie auch die nach Naturgesetzen sich offenbarenden allgemeinen Kräfte sind. Diese Ideen insgesammt stellen sich in unzähligen Individuen und Einzelheiten dar, als deren Vorbild sie sich zu diesen ihren Nachbildern verhalten. Die Vielheit solcher Individuen ist durch Zeit und Raum, das Entstehen und Vergehen derselben durch Causalität allein vorstellbar, in welchen Formen allein wir nur die verschiedenen Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkennen, der das letzte Princip aller Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorstellung, wie sie in die Erkenntniss des Individuums als solchen fällt, ist. Die Idee hingegen geht in jenes Princip nicht ein; daher ihr weder Vielheit noch Einheit zukommt. Während die Individuen, in denen sie sich darstellt, unzählige sind und unaufhaltsam werden und vergehen, bleibt sie unverändert als die eine und selbe stehen, und der Satz vom Grunde hat für sie keine Bedeutung. Da dieser nun aber die Form ist, unter der alle Erkenntniss des Subjekts steht, sofern dieses als Individuum erkennt, so werden die Ideen auch ganz ausserhalb der Erkenntnisssphäre desselben als solchen liegen. Wenn daher die Ideen Objekt der Erkenntniss werden sollen, so wird dies nur unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt geschehen können.

„Der mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Uebergang von der gemeinen Erkenntniss einzelner Dinge, die nur auf die Relationen der Objekte geht, zur Erkenntniss der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntniss sich von dem Dienste des Willens losreisst, eben dadurch das Subjekt aufhört, ein bloss individuelles zu sein und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntniss ist, welches nicht mehr dem Satze vom Grunde gemäss,

den Relationen nachgeht, sondern in fester Contemplation des dargebotenen Objekts, ausser seinem Zusammenhange mit irgend andern ruht und aufgeht.

„Wer den Willen von der Idee und diese von ihrer Erscheinung zu unterscheiden weiss, dem werden die Weltbegebenheiten nur noch, insofern sie die Buchstaben sind, aus denen die Idee des Menschen sich lesen lässt, Bedeutung haben, nicht aber an und für sich. Er wird nicht mit den Leuten glauben, dass die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutsames hervorbringe, dass durch sie oder in ihr etwas schlechthin Reales zum Dasein gelange, oder gar sie selbst als ein Ganzes Anfang und Ende, Plan und Entwicklung habe und etwa zum letzten Ziele die höchste Vollkommenheit des letzten, 30 Jahre lebenden Geschlechtes. Die Quelle, aus der die Individuen und ihre Kräfte fliessen, ist unerschöpflich und unendlich wie Zeit und Raum: denn jene sind eben wie diese Formen aller Erscheinung, doch auch nur Erscheinung, Sichtbarkeit des Willens. Jene unendliche Quelle kann kein endliches Maass erschöpfen: daher steht jeder im Keime erstickten Begebenheit oder jedem Werk zur Wiederkehr noch immer die unverminderte Unendlichkeit offen. In dieser Welt ist so wenig wahrer Verlust als wahrer Gewinn möglich. Der Wille allein ist: er, das Ding an sich, er, die Quelle aller Erscheinungen. Seine Selbsterkenntniss und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich.

„Daher gibt es keine praktische Philosophie in dem Sinn, dass sie eine Anleitung zum Handeln wäre, zum Umschaffen des Charakters. Alle Philosophie ist theoretisch, indem es wesentlich ist, sich stets rein betrachtend zu verhalten und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Die Tugend wird so wenig gelehrt wie der Genius. Moralsysteme erwecken nicht Tugendhafte, Edle und Heilige. Die Ethik hat, da sie durchaus nur Theorie ist, keine Pflichtenlehre aufzustellen, keine Vorschriften zu geben. Es gibt kein unbedingtes Sollen. Man kann den Willen nicht frei nennen, und doch ihm Gesetze vorschreiben, nach denen er wollen soll. Das ist ein Widerspruch und nicht besser als ein hölzernes Eisen.

„Der Wille ist nicht nur frei, sondern sogar allmächtig, aus ihm ist nicht nur sein Handeln, sondern auch seine Welt; und wie er ist, so erscheint sein Handeln, so erscheint seine Welt. Seine Selbsterkenntniss sind beide und sonst nichts: er bestimmt sich eben und damit beide: denn ausser ihm ist nichts, und sie sind er selbst: nur so ist er wahrhaft autonomisch. Das Wesen der Welt kann nicht historisch erfasst werden, welches versucht wird, wenn man ein

Werden, Gewordensein oder Werdenwerden statuirt. Alles historische Philosophiren wird widerlegt durch die Bemerkung, dass eine ganze Ewigkeit, d. h. eine unendliche Zeit bis zum jetzigen Augenblick bereits abgelaufen ist, wesshalb Alles, was da werden kann und soll, schon geworden sein muss. Die echte philosophische Betrachtungsweise der Welt ist die, welche überall nur nach dem Was der Welt frägt, welche also das immergleiche Wesen der Welt, die Ideen derselben, zum Gegenstande hat.

„Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnisslos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntniss von seinem Wollen. Die erscheinende Welt ist daher ein Spiegel, seine Objektivität, und da, was der Wille ist, immer das Leben ist, so ist es einerlei zu sagen: der Wille oder der Wille zum Leben. Wenn Wille da ist, wird auch gewiss Leben, Welt da sein. Dem Willen zum Leben ist also das Leben gewiss, und so lange wir vom Lebenswillen erfüllt sind, dürfen wir für unser Dasein nicht besorgt sein. Die Individuen entstehen und vergehen, die Gattungen sind unvergänglich. Die Form der Erscheinung des Willens ist eigentlich nur die Gegenwart. Die Gegenwart allein ist das, was immer da ist und unverrückbar fest steht. Was immer fort wird und vergeht, gehört der Erscheinung als solcher an. Die Zeit ist einem endlos drehenden Kreise zu vergleichen. Dem Willen als Ding an sich betrachtet, wie auch dem reinen Subjekt des Erkennens, dem ewigen Weltauge, kommt so wenig ein Beharren als ein Vergehen zu, da sie ausser der Zeit liegen. Jeder ist zwar nur als Erscheinung vergänglich, hingegen als Ding an sich zeitlos, also auch endlos: als Erscheinung von den übrigen Dingen der Welt verschieden, als Ding an sich der Wille, der Allem erscheint.

„Dass der Wille als solcher frei ist, folgt schon daraus, dass er das Ding an sich, der Gehalt aller Erscheinung ist. Die Erscheinung dagegen ist durchweg dem Satz vom Grunde unterworfen und desshalb durchweg nothwendig bestimmt. Der Begriff der Freiheit ist ein negativer, indem sein Inhalt bloss die Verneinung der Nothwendigkeit, d. h. des Satzes vom Grunde ist. Jedes Ding ist also als Erscheinung, als Objekt, durchweg nothwendig, dasselbe ist an sich Wille, und dieser ist völlig frei für alle Ewigkeit. Der Mensch ist, wie jeder andere Theil der Natur, Objektivität des Willens, daher gilt Alles Gesagte auch von ihm. Die Freiheit des Willens als Dinges an sich geht nicht unmittelbar auf seine Erscheinung über. Die Person ist unfrei, obwohl

sie die Erscheinung eines freien Willens ist. Da aber dennoch jenes freie Wollen es ist, was in der Person und ihrem ganzen Wandel sichtbar wird, so ist auch jede einzelne That derselben dem freien Willen zuzuschreiben, und kündigt sich dem Bewusstsein unmittelbar als solche an. Das deutliche Entfalten der gegenwärtigen Motive ist übrigens Alles, was der Intellekt bei der Wahl thun kann. Die eigentliche Entscheidung wartet er so passiv und mit derselben gespannten Neugier ab, wie die eines fremden Willens. Ihm müssen daher, von seinem Standpunkt aus, beide Entscheidungen als gleich möglich erscheinen. Dies ist nun eben der Schein der empirischen Freiheit des Willens. Den Willen selbst vermag der Intellekt nicht zu bestimmen, da dieser ihm ganz unzugänglich, ja sogar unerforschlich ist.

„Der Wille ist das Erste und Ursprüngliche, die Erkenntniss bloss hinzugekommen, zur Erscheinung des Willens als ein Werkzeug desselben gehörig. Jeder Mensch ist demnach das, was er ist, durch seinen Willen, und sein Charakter ist ursprünglich. Durch die hinzugekommene Erkenntniss erfährt er, im Laufe der Erfahrung, was er ist, d. h. er lernt seinen Charakter kennen. Er erkennt sich also in Folge und in Gemässheit der Beschaffenheit seines Willens; statt dass er, nach der alten Ansicht, will in Folge und Gemässheit seines Erkennens. Es gibt für ihn keinen wirksameren Trost als die volle Gewissheit der unabänderlichen Nothwendigkeit, also den Fatalismus.

„Die Hemmung des Willens durch ein Hinderniss, welches sich zwischen ihn und sein einstweiliges Ziel stellt, nennen wir Leiden, hingegen sein Erreichen des Zieles Befriedigung, Wohlsein, Glück. Wir können diese Benennungen auch auf jene, dem Grade nach schwächern, dem Wesen nach identischen Erscheinungen der erkenntnisslosen Welt übertragen. Diese sehen wir alsdann im steten Leiden begriffen und ohne bleibendes Glück. Denn alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustand, ist also Leiden, so lange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung ist aber dauernd, vielmehr nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; so lange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maass und Ziel des Leidens. Was wir aber nur mit geschärfter Aufmerksamkeit in der erkenntnisslosen Natur entdecken, tritt uns deutlich entgegen in der erkennenden, im Leben der Thierheit. In der Pflanze ist noch keine Sensibilität, also kein Schmerz; ein gewiss sehr geringer Grad von Leiden wohnt den untersten Thieren, den In-

fusorien und Radiarien ein: sogar in den Insekten ist die Fähigkeit zu empfinden und zu leiden noch beschränkt; erst mit dem vollkommeneren Nervensystem der Wirbelthiere tritt sie in hohem Grade ein und in immer höherem, je mehr die Intelligenz sich entwickelt. In gleichem Maasse also, wie die Erkenntniss zur Deutlichkeit gelangt, das Bewusstsein sich steigert, wächst auch die Qual, welche folglich ihren höchsten Grad im Menschen erreicht und dort wieder um so mehr, je deutlicher erkennend, je intelligenter der Mensch ist; der, in welchem der Genius lebt, leidet am meisten. Allem Leben ist also das Leiden wesentlich.

„Wollen und Streben ist des Menschen ganzes Wesen, einem unlöschbaren Durste zu vergleichen. Die Basis aber alles Wollens ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz. Fehlt es ihm dagegen an Objekten des Wollens, so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile. Sein Leben schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her zwischen dem Schmerze und der Langeweile. Der Mensch als die vollkommenste Objektivation jenes Willens ist demgemäss auch das Bedürftigste aller Wesen, ein Concrement von tausend Bedürfnissen. Zwischen Wollen und Erreichen fliesst nun durchaus jedes Menschenleben fort. Der Wunsch ist, seiner Natur nach, Schmerz; die Erreichung gebiert schnell Sättigung: das Ziel war nur scheinbar: der Besitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Gestalt stellt sich der Wunsch, das Bedürfniss wieder ein: wo nicht, so folgt Oede, Leere, Langeweile. Die unaufhörlichen Bemühungen, das Leiden zu verbannen, leisten nichts weiter, als dass es seine Gestalt verändert. Alle Befriedigung oder alles Glück ist eigentlich und wesentlich immer negativ und durchaus nicht positiv, weil sie (es) immer nur Befriedigung eines Wunsches ist. Denn Wunsch, d. h. Mangel, ist die vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuss auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr sein, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Noth.

„Es ist unglaublich, wie nichts sagend und bedeutungslos, von innen empfunden, das Leben der allermeisten Menschen dahinfliesst. Es ist ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumerisches Tummeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode, unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken. Jedes Individuum, jedes Menschengesicht und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, des beharrlichen Willens zum Leben, ist nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er spielend

hinzeichnet auf ein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen diese verschwindend kleine Weile bestehen lässt, dann auslischt, neuen Platz zu machen. Dennoch muss jedes dieser flüchtigen Gebilde, dieser schaalen Einfälle, vom ganzen Willen zum Leben, in aller seiner Heftigkeit, mit vielen und tiefen Schmerzen und zuletzt mit einem lange gefürchteten, endlich eintretenden bitteren Tode bezahlt werden.

„Das Leben jedes Einzelnen ist, wenn man es im Ganzen und Allgemeinen übersieht und nur die bedeutsamsten Züge heraushebt, eigentlich immer ein Trauerspiel; aber im Einzelnen durchgegangen', hat es den Charakter eines Lustspiels. Jede Lebensgeschichte ist eine Leidensgeschichte, und vielleicht würde Niemand am Ende seines Lebens, wenn er besonnen und zugleich aufrichtig ist, wünschen, es nochmals durchzumachen, sondern, eher als das, gänzliches Nichtsein erwählen. Der wesentliche Inhalt des weltberühmten Monologs im Hamlet ist, wenn zusammengefasst, dieser: Unser Zustand ist ein so elender, dass gänzliches Nichtsein ihm vorzuziehen wäre. Wenn nun der Selbstmord uns dieses wirklich darböte, so dass eine Alternative: Sein oder Nichtsein im vollen Sinne des Wortes vorläge, dann wäre er unbedingt zu erwählen als die höchst wünschenswerthe Vollendung. Allein in uns ist etwas, das uns sagt, dem sei nicht so; es sei damit nicht aus, der Tod sei keine absolute Vernichtung.

Wenn man Jedem die entsetzlichen Qualen und Schmerzen, denen das Leben beständig offen steht, vor die Augen bringen wollte, so würde ihn Grausen ergreifen, und wenn man den verstocktesten Optimisten durch die Krankheitshospitäler, Lazarethe und chirurgischen Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenstätten, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führen, dann alle die finsteren Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluss ihn in den Hungerthurm Ugolino's blicken lassen wollte; so würde sicherlich zuletzt auch er einsehen, welcher Art dieses meilleur des mondes possibles ist. Daher ist der Optimismus nicht bloss eine absurde, sondern eine wahrhaft ruchlose Denkungsart, ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. Die Bejahung des Willens ist das von keiner Erkenntniss gestörte beständige Wollen selbst. Da schon der Leib des Menschen die Objektivität des Willens ist, so kann man statt Bejahung des Willens auch Bejahung des Leibes sagen. Das Grundthema aller mannigfaltigen Willensakte ist die Befriedigung der Bedürfnisse, welche sich zurückführen lassen auf die Erhaltung des Individuums

und die Fortpflanzung des Geschlechtes. Der Geschlechtstrieb ist die entschiedene, stärkste Bejahung des Lebens. Die Genitalien sind der eigentliche Brennpunkt des Willens, und folglich der entgegengesetzte Pol des Gehirns, des Repräsentanten der Erkenntniss, d. i. der andern Seite der Welt, der Welt als Vorstellung. Der Wille führt das grosse Trauer- und Lustspiel auf eigne Kosten auf und ist sein eigener Zuschauer. Die Welt ist gerade eine solche, weil der Wille, dessen Erscheinung sie ist, ein solcher ist, weil er so will. Für die Leiden ist die Rechtfertigung die, dass der Wille auch durch diese Erscheinung sich selbst bejaht; und diese Bejahung ist gerechtfertigt und ausgeglichen dadurch, dass er die Leiden trägt. Dies eröffnet uns einen Blick auf die ewige Gerechtigkeit im Ganzen, und darum ist also über die Leiden von keiner Seite weiter Klage zu erheben.

„Zeit und Raum — das principium individuationis — sind die wesentlichen Formen der natürlichen, d. h. dem Willen entsprossenen Erkenntniss. Daher wird überall der Wille sich in der Vielheit von Individuen erscheinen. Aber diese Vielheit trifft nicht ihn, den Willen als Ding an sich, sondern nur seine Erscheinungen: er ist in jeder von diesen ganz und ungetheilt vorhanden, und erblickt um sich herum das zahllos wiederholte Bild seines eigenen Wesens. Dieses selbst aber, also das wirklich Reale, findet er unmittelbar nur in seinem Innern. Daher will Jeder Alles für sich, will Alles besitzen, wenigstens beherrschen, und was sich ihm widersetzt, möchte er vernichten. Hierzu kommt bei den erkennenden Wesen, dass das Individuum Träger des erkennenden Subjekts und dieser Träger der Welt ist, d. h. dass die ganze Natur ausser ihm, also auch alle übrigen Individuen, nur in seiner Vorstellung existiren, er sich ihrer stets nur als seiner Vorstellung, also bloss mittelbar und als eines von seinem eigenen Wesen und Dasein Abhängigen bewusst ist; da mit seinem Bewusstsein ihm nothwendig auch die Welt untergeht, d. h. ihr Sein und Nichtsein gleichbedeutend und ununterscheidbar wird. Jedes erkennende Individuum ist also in Wahrheit und findet sich als den ganzen Willen zum Leben, oder das Ansich der Welt selbst, und auch als die ergänzende Bedingung der Welt als Vorstellung, folglich als einen Mikrokosmos, der dem Makrokosmos gleich zu schätzen ist. Die immer und überall wahrhafte Natur selbst gibt ihm, schon ursprünglich und unabhängig von aller Reflexion, diese Erkenntniss einfach und unmittelbar gewiss. Aus den angegebenen beiden nothwendigen Bestimmungen nun erklärt es sich, dass jedes in der grenzenlosen Welt gänzlich verschwindende und

zu Nichts verkleinerte Individuum dennoch sich zum Mittelpunkt der Welt macht, seine eigene Existenz und Wohlsein vor allem Andern berücksichtigt, ja, auf dem natürlichen Standpunkt, alles Andere dieser aufzuopfern bereit ist, die Welt zu vernichten, um nur sein eigenes Selbst, diesen Tropfen im Meere, etwas länger zu erhalten.

„Diese Gesinnung ist der Egoismus, der jedem Dinge in der Natur wesentlich ist. Eben er aber ist es, wodurch der innere Widerstreit des Willens mit sich selbst zur fürchterlichen Offenbarung gelangt. Denn dieser Egoismus hat keinen Bestand und Werden in jenem Gegensatze des Mikrokosmos und Makrokosmos, oder darin, dass die Objektivation des Willens das principium individuationis zur Form hat und dadurch der Wille in unzähligen Individuen sich auf gleiche Weise erscheint und zwar in jedem derselben nach beiden Seiten (nach Wille und Vorstellung) ganz und vollständig. Während also jedes sich selber als der ganze Wille und das ganze Vorstellende unmittelbar gegeben ist, sind die übrigen ihm zunächst nur als seine Vorstellungen gegeben; daher geht ihm sein eigenes Wesen und dessen Erhaltung allen andern zusammen vor. Auf seinen eigenen Tod blickt jeder als auf das Ende der Welt, während er den seiner Bekannten als eine ziemlich gleichgültige Sache vernimmt, wenn er nicht etwa persönlich dabei betheiligt ist. In dem auf den höchsten Grad gesteigerten Bewusstsein, dem menschlichen, muss, wie die Erkenntniss, der Schmerz, die Freude, so auch der Egoismus den höchsten Grad erreicht haben, und der durch ihn bedingte Widerstreit der Individuen auf das Entsetzlichste hervortreten. Dieses sehen wir denn auch überall vor Augen, im Kleinen wie im Grossen, sehen es bald von der schrecklichsten Seite, im Leben grosser Tyrannen und Bösewichter und in weltverheerenden Kriegen, bald von der lächerlichen Seite, wo es das Thema des Lustspiels ist und ganz besonders im Eigendünkel und in der Eitelkeit hervortritt: wir sehen es in der Weltgeschichte und in der eigenen Erfahrung. Aber am deutlichsten tritt es hervor, sobald irgend ein Haufen Menschen von allem Gesetz und Ordnung entbunden ist: da zeigt sich sogleich auf's Deutlichste das bellum omnium contra omnes. Es zeigt sich nicht nur, wie meist ein Jeder dem Andern zu entreissen sucht, was er selbst haben will; sondern sogar oft wie Einer, um sein Wohlsein durch einen unbedeutenden Zuwachs zu vermehren, das ganze Glück oder Leben des andern zerstört. Diess ist der höchste Ausdruck des Egoismus, dessen Erscheinungen, in dieser Hinsicht, nur noch übertroffen werden von denen der eigentlichen

Bosheit, die ganz uneigennützig den Schaden und Schmerz Anderer, ohne allen Vortheil sucht.

„Die Welt stellt sich der Erkenntniss, so wie sie, dem Willen zu seinem Dienste entsprossen, dem Individuo als solchem wird, nicht so dar, wie sie dem Forscher zuletzt sich enthüllt als die Objektivität des einigen und alleinigen Willens zum Leben, der er selbst ist; sondern den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Inder sagen, der Schleier der Maja: ihm zeigt sich statt des Dinges an sich nur die Erscheinung in Raum und Zeit. So dicht aber auch den Sinn des Bösen der Schleier der Maja umhüllt, so regt sich im Innersten seines Bewusstseins die geheime Ahnung, dass eine solche Ordnung der Dinge doch nur Erscheinung ist, an sich aber es sich ganz anders verhält, dass, so sehr auch Zeit und Raum ihn von anderen Individuen und deren unzählbaren Qualen, die sie leiden, ja durch ihn leiden, trennen und sie ihm als ganz fremd darstellen, dennoch an sich, und abgesehen von der Vorstellung und ihren Formen, der eine Wille zum Leben es ist, der in ihnen allen erscheint, der hier, sich selbst verkennend, gegen sich selbst seine Waffen wendet, und indem er in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlsein sucht, eben dadurch der anderen das grösste Leiden auferlegt; und dass er, der Böse, eben dieser Wille ist, er folglich nicht allein der Quäler, sondern eben er auch der Gequälte, von dessen Leiden ihn nur ein täuschender Traum, dessen Form Zeit und Raum ist, trennt und frei hält, der aber dahinschwindet und er, der Wahrheit nach, die Wollust mit der Qual bezahlen muss, und alles Leiden, das er nur als möglich erkennt, ihn als den Willen zum Leben wirklich trifft, indem nur für die Erkenntniss des Individuums Möglichkeit und Wirklichkeit, Nähe und Ferne der Zeit und des Raumes verschieden sind, nicht so an sich.

„Diese Wahrheit hat ihren reinsten Ausdruck eben in jener dunkel gefühlten, aber trostlosen Qual, die man Gewissensangst nennt. Diese Gewissensangst entspringt aber ausserdem noch aus einer zweiten unmittelbaren Erkenntniss, nämlich der der Stärke, mit welcher im bösen Individuo der Wille zum Leben sich bejaht, welche weit über seine individuelle Erscheinung hinausgeht, bis zur gänzlichen Verneinung desselben in fremden Individuen erscheinenden Willens. An der Gewalt, mit welcher der Böse das Leben bejaht, und die sich ihm darstellt, an dem Leiden, welches er über Andere verhängt, ermisst er die Ferne, in welcher von ihm das Aufgeben und Verneinen eben jenes Willens, die einzig mögliche Erlösung von der Welt und ihrer Qual liegt. Die

ächte Güte der Gesinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmuth gehen nicht von der abstrakten Erkenntniss aus, aber doch von der Erkenntniss: nämlich von einer unmittelbaren und intuitiven, die nicht wegzuraisonniren ist und nicht anzuraisonniren, von einer Erkenntniss, die eben, weil sie nicht abstrakt ist, sich auch nicht mittheilen lässt, sondern Jedem selbst aufgehen muss, die daher ihren eigentlichen adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, sondern ganz allein in Thaten, im Handeln, im Lebenslauf des Menschen.

„Die Zwischenstufe zwischen dem Bösen und der Güte ist die Gerechtigkeit. Derjenige ist gerecht, welcher jene bloss moralische Grenze zwischen Unrecht und Recht freiwillig anerkennt und sie gelten lässt, folglich nie in der Bejahung seines eigenen Willens bis zur Verneinung des in einem andern Individuo sich darstellenden geht. Er wird also nicht, um sein eigenes Wohlsein zu vermehren, Leiden über Andere verhängen, d. h. er wird kein Verbrechen begehen, wird die Rechte, wird das Eigenthum eines Jeden respektiren. Wir sehen nun, das einem solchen Gerechten schon nicht mehr, wie dem Bösen, das principium individuationis eine absolute Scheidewand ist, dass er nicht wie jener, nur seine eigene Willenserscheinung bejaht und alle andern verneint, dass ihm Andere nicht bloss Larven, deren Wesen von dem seinigen ganz verschieden ist; sondern durch seine Handlungsweise zeigt er an, dass er sein eigenes Wesen, nämlich den Willen zum Leben als Ding an sich, auch in der fremden, ihm bloss als Vorstellung gegebenen Erscheinung, wiedererkennt, also sich selbst in jener wiederfindet, bis auf einen gewissen Grad, nämlich den des Nicht-Unrechtthuns, d. h. Nichtverletzens. In eben diesem Grade nun durchschaut er das principium individuationis, den Schleier der Maja: er setzt sofern das Wesen ausser sich dem seinen gleich: er verletzt es nicht.

„In dieser Gerechtigkeit liegt schon der Vorsatz, in der Bejahung des eigenen Willens nicht so weit zu gehen, dass sie die fremden Willenserscheinungen verneint, indem sie solche jenem zu dienen zwingt. Man wird daher ebensoviel Andern leisten wollen, als man von ihnen geniesst. Der höchste Grad der Gerechtigkeit der Gesinnung, welcher aber immer schon mit der eigentlichen Güte, deren Charakter nicht mehr bloss negativ ist, gepaart ist, geht so weit, dass man seine Rechte auf ererbtes Eigenthum in Zweifel zieht, den Leib nur durch eigene Kräfte erhalten will, jede fremde Dienstleistung, jeden Luxus als einen Vorwurf empfindet und zuletzt zur freiwilligen Armuth greift. Die frei-

willige Gerechtigkeit hat ihren innersten Ursprung in einem gewissen Grad der Durchschauung des principium individuationis, während in dieser der Ungerechte ganz und gar befangen bleibt. Diese Durchschauung kann nicht nur in dem hierzu erforderlichen, sondern auch in höherem Grade Statt haben, welcher zum positiven Wohlwollen und Wohlthun, zur Menschenliebe treibt: und diess kann geschehen, wie stark und energisch an sich selbst der in solchem Individuum erscheinende Wille sei. Immer kann die Erkenntniss ihm das Gleichgewicht halten, der Versuchung zum Unrecht widerstehen lehren und selbst jeden Grad von Güte, von Resignation hervorbringen. Also ist keineswegs der gute Mensch für eine ursprünglich schwächere Willenserscheinung als der Böse zu halten; sondern es ist die Erkenntniss, welche in ihm den blinden Willensdrang bemeistert.

„Aus der Durchschauung des principii individuationis geht im geringeren Grade die Gerechtigkeit, im höheren die eigentliche Güte der Gesinnung hervor, welche sich als reine, d. h. uneigennützige Liebe gegen Andere zeigt. Wo nun diese vollkommen wird, setzt sie das fremde Individuum und sein Schicksal dem eigenen völlig gleich. Ist das ganze Wohlsein oder Leben der Mehrzahl fremder Individuen in Gefahr, so kann die Rücksicht darauf sogar die Rücksicht auf das eigene Wohl überwiegen. In solchem Falle wird der zur höchsten Güte und zum vollendeten Edelmuthe gelangte Charakter sein Wohl und sein Leben gänzlich zum Opfer bringen für das Wohl vieler Anderen.

„Da aber dem Leben das Leiden wesentlich ist, da jeder Wunsch aus dem Bedürfniss, einem Mangel, einem Leiden hervorgeht, jede Befriedigung daher nur ein hinweggenommener Schmerz ist, kein gebrachtes positives Glück, wie das Ende eines Uebels, so ist Alles, was auch Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, immer nur Linderung ihrer Leiden, und folglich ist, was sie bewegen kann zu guten Thaten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntniss des fremden Leidens aus dem eigenen unmittelbar verständlich und ihm gleichgesetzt. Hieraus ergibt sich, dass die reine Liebe ihrer Natur nach Mitleid ist, welches sich in der aufrichtigen Theilnahme an dem Wohl und Wehe der Andern und in uneigennützigen Opfern zeigt. Ein Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, muss auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen. Ihm ist kein Leiden mehr fremd. Alle Qualen der Andern, die er sieht, von denen er Kunde erhält, ja, die er nur als möglich erkennt,

wirken auf seinen Geist wie seine eigenen. Es ist nicht mehr das wechselnde Wohl und Wehe seiner eigenen Person, was er im Auge hat, sondern alles liegt ihm gleich nahe. Er erkennt das Ganze, fasst das Wesen desselben auf und findet es in einem steten Vergehen, nichtigen Streben, inneren Widerstreit und beständigen Leiden begriffen, sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die leidende Thierheit, und eine hinschwindende Welt. Dieses Alles liegt ihm jetzt so nahe, wie dem Egoisten nur seine eigene Person. Wie sollte er nun, bei solcher Erkenntniss der Welt, eben dieses Leben durch stete Willensakte bejahen und eben dadurch sich ihm immer fester verknüpfen, es immer fester an sich drücken? Wenn also der, welcher noch im principio individuationis, im Egoismus, befangen ist, nur einzelne Dinge und ihr Verhältniss zu seiner Person erkennt und jene dann zu immer erneuerten Motiven seines Willens werden, so wird hingegen jene beschriebene Erscheinung des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum Quietiv alles und jeden Wollens. Der Wille wendet sich immer mehr vom Leben ab, ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenlosigkeit. Sein Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eigenes, sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieses sich kund gibt, ist der Uebergang von der Tugend zur Askesis. Es genügt ihm nicht mehr, Andere sich selbst gleich zu lieben und für sie soviel zu thun wie für sich, sondern es entsteht in ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt. Er verleugnet daher eben dieses in ihm erscheinende und schon durch seinen Leib ausgedrückte Wesen, und sein Thun straft zuletzt seine Erscheinung Lügen, tritt in offenen Widerspruch mit derselben. Wesentlich nichts Anderes als Erscheinung des Willens, hört er auf, irgend etwas zu wollen, hütet sich, seinen Willen an irgend etwas zu hängen, sucht die grösste Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich zu befestigen. Sein Leib, gesund und stark, spricht durch Genitalien den Geschlechtstrieb aus, aber er verneint den Willen und straft den Leib Lügen: er will keine Geschlechtsbefriedigung unter keiner Bedingung. Freiwillige, vollkommene Freiheit ist der erste Schritt in der Askese oder der Verneinung des Willens zum Leben. Sie verneint dadurch die über das individuelle Leben hinausgehende Bejahung des Willens

und gibt damit die Anzeige, dass mit dem Leben dieses Leibes auch der Wille, dessen Erscheinung er ist, sich aufhebt.

„Die Natur, immer wahr und naiv, sagt uns, dass, wenn diese Maxime allgemein würde, das Menschengeschlecht ausstürbe, und mit der höchsten Willenserscheinung würde auch der schwächere Widerschein desselben, die Thierheit wegfallen. Mit der gänzlichen Aufhebung der Erkenntniss schwände dann auch von selbst die übrige Welt in Nichts; da ohne Subjekt kein Objekt. Die Askesis zeigt sich ferner dann in freiwilliger und absichtlicher Armuth, indem das Eigenthum nicht mehr hinweggegeben wird, um fremde Leiden zu mildern, sondern die Weggabe hier schon Zweck an sich ist, dienen soll als stete Mortifikation des Willens, damit nicht die Befriedigung der Wünsche, die Süsse des Lebens, den Willen wieder aufrege, gegen welchen die Selbsterkenntniss Abscheu gefasst hat.

„Der zu diesem Punkt Gelangte spürt als belebter Leib, als concrete Willenserscheinung, noch immer die Anlage zum Wollen jeder Art; aber er unterdrückt sie absichtlich, indem er sich zwingt, nichts zu thun von Allem, was er wohl möchte, selbst wenn es keinen andern Zweck hat, als eben den, zur Mortification des Willens zu dienen. Da er den in seiner Person erscheinenden Willen selbst verneint, wird er nicht widerstreben, wenn ein Anderer dasselbe thut, d. h. ihm Unrecht zufügt. Darum ist ihm jedes von aussen, durch Zufall oder fremde Bosheit auf ihn kommende Leiden willkommen, jeder Schaden, jede Schmach, jede Beleidigung; er empfängt sie freudig, als die Gelegenheit, sich selber die Gewissheit zu geben, dass er den Willen nicht mehr bejaht, sondern freudig die Partei jedes Feindes der Willenserscheinung, die seine eigene Person ist, ergreift. Er erträgt daher solche Schmach und Leiden mit unerschöpflicher Geduld und Sanftmuth, vergilt das Böse ohne Ostentation mit Gutem und lässt das Feuer des Zornes so wenig als das der Begierde je in sich wieder erwachen. Wie den Willen selbst, so mortificirt er die Sichtbarkeit, die Objektivität desselben, den Leib: er nährt ihn kärglich, damit sein üppiges Blühen und Gedeihen nicht auch den Willen, dessen blosser Abdruck und Spiegel er ist, neu belebe und stärker anrege. So greift er zum Fasten, ja er greift zur Kasteiung und Selbstpeinigung, um durch stetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu tödten, den er als die Quelle des eigenen (und der Welt) leidenden Daseins erkennt und verabscheut. Kommt endlich der Tod, der diese Erscheinung jenes Willens auflöst, dessen Wesen hier durch freie Verneinung seiner selbst, schon längst

bis auf den schwachen Rest, der als Belebung des Leibes erschien, abgestorben war; so ist er als ersehnte Erlösung hoch willkommen und wird freudig empfangen. Mit ihm endigt hier nicht, wie bei Andern, bloss die Erscheinung, sondern das Wesen selbst ist aufgehoben, welches hier nur noch in der Erscheinung und durch sie ein schwaches Dasein hatte; welches letzte mürbe Band nun auch zerreisst. Für den, welcher so endigt, hat zugleich die Welt geendigt. Indessen dürfen wir doch nicht meinen, dass, nachdem durch die zum Quietiv gewordene Erkenntniss die Verneinung des Willens zum Leben einmal eingetreten ist, sie nun nicht mehr wanke, und man auf ihr rasten könnte wie auf einem erworbenen Eigenthum. Vielmehr müssen die noch steten Kämpfe immer auf's Neue errungen werden. Denn da der Leib der Wille selbst ist, nur in der Form der Objektivität, oder als Erscheinung in der Welt, als Vorstellung, so ist, so lange der Leib lebt, auch noch der ganze Wille zum Leben seiner Möglichkeit nach da und strebt stets in die Wirklichkeit zu treten und von Neuem mit seiner ganzen Gluth zu entbrennen. Daher finden wir im Leben heiliger Menschen jene geschilderte Ruhe und Seligkeit nur als Blüthe, welche hervorgeht aus der letzten Ueberwindung des Willens, und sehen als den Boden, auf welchem sie entspriesst, den beständigen Kampf mit dem Willen zum Leben: denn dauernde Ruhe kann auf Erden Keiner haben.

„Wenn wir nun diese von dem schon zur Verneinung des Willens Gelangten ausüben sehen, um sich dabei zu erhalten, so ist auch das Leiden überhaupt, wie es vom Schicksal verhängt wird, ein zweiter Weg, um zu jener Verneinung zu gelangen; ja, wir können annehmen, dass die Meisten nur auf diesem dahin kommen, und dass es das selbstempfundene, nicht bloss erkannte Leiden ist, was am häufigsten die völlige Resignation herbeiführt, oft erst bei der Nähe des Todes. Denn nur bei Wenigen reicht die blosse Erkenntniss hin, welche, das principium individuationis durchschauend, erstlich die vollkommenste Güte der Gesinnung und allgemeine Menschenliebe hervorbringt, und endlich alle Leiden der Welt sie als ihre eigenen erkennen lässt, um die Verneinung des Willens herbeizuführen. Meistens muss durch das grösste eigene Leiden der Wille gebrochen sein, ehe dessen Selbstverneinung eintritt. Dann sehen wir den Menschen, nachdem er durch alle Stufen der wechselnden Bedrängniss, unter dem heftigsten Widerstreben, zum Rande der Verzweiflung gebracht ist, plötzlich in sich gehen, sich und die Welt erkennen, sein ganzes Wesen ändern, sich über sich selbst und alles Leiden erheben und, wie

durch dasselbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Seligkeit und Erhabenheit willig Allem entsagen, was er vorhin mit der grössten Heftigkeit wollte, und den Tod freudig empfangen. Es ist der aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervortretende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. der Erlösung.

„Selbst die, welche sehr böse waren, sehen wir bisweilen durch die tiefsten Schmerzen bis zu diesem Grade geläutert: sie sind Andere geworden und völlig umgewandelt. Sie vergeben ihren Feinden und wollen durchaus keine Rache. Ja, ihr Leiden und Sterben wird ihnen zuletzt lieb, denn die Verneinung des Willens zum Leben ist eingetreten. Ihnen hat sich zum Uebermaasse des Schmerzes das letzte Geheimniss des Lebens offenbart, dass nämlich das Uebel und das Böse, das Leiden und der Hass, der Gequälte und der Quäler, so verschieden sie sich auch der dem Satze vom Grunde folgenden Erkenntniss zeigen, an sich Eins sind, Erscheinung jenes Einen Willens zum Leben, welcher seinen Widerstreit mit sich selbst mittelst des principii individuationis objektivirt: sie haben beide Seiten, das Böse und das Uebel, in vollem Maasse kennen gelernt und, indem sie zuletzt die Identität beider einsehen, weisen sie beide zugleich von sich, verneinen den Willen zum Leben. Wenn nun aber das Verneinen alles Wollens und die dadurch bedingte Erlösung von der Welt uns als ein Uebergang in das leere Nichts erscheint, so muss doch bemerkt werden, dass der Begriff des Nichts wesentlich relativ ist, und immer nur auf ein bestimmtes Etwas sich bezieht, welches er negirt. Ein absolutes Nichts ist auch nicht einmal denkbar. Was daher nach gänzlicher Aufhebung des Wollens übrig bleibt, ist für alle die, welche noch des Wollens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstrassen — Nichts.“*)

Nach dem Gesagten brauchen wir uns bei dem langen X. Capitel**) nicht aufzuhalten, welches überschrieben ist: „Zur Lehre von der Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod.“ Denn wir wissen, dass wir da nichts wesentlich anderes finden können, als dass das einige Ding an sich, der blinde Wille das einzige Unvergängliche sei, alle Erscheinungen aber vergänglich seien.

*) Philosophische Schriften von Franz Hoffmann, 2. Band, S. 103 bis 143.

**) Schopenhauer's S. Werke VI, 284—302. Parerga und Paralipomena, VI.

Wir wenden uns sofort zur erwähnten Abhandlung: „Animalischer Magnetismus und Magie.“*) Sch. heisst den a. Magnetismus willkommen und hält ihn für eine Bestätigung seiner Lehre. Er konnte es sein, wenn sein induktiver Untersuchungsgang im Aufsteigen ihn bis zur Erkenntniss des selbstbewussten Willens des Absoluten, zu Gott, geführt hätte. Da diess nicht der Fall ist, so kann Sch. auch nicht in die innerste Tiefe des fraglichen Problems eingedrungen sein, obwohl er doch ungleich mehr davon erkannt hat, als ein grosser Theil seiner forschenden Zeitgenossen und Nachfolger. Das Agens im a. Magnetismus ist, sagt Sch., der Wille des Magnetisirenden. Dass der Wille, wenn auch er nicht allein, dabei thätig ist, ist schon von Puysegur behauptet und von Baader bestätigt worden. Aber es ist ebenso gewiss, dass durch und mit dem Willen eine physische Kraft des Magnetismus wirksam ist, die von ihm ausgeht und erschöpfbar ist. Kieser's Tellurismus ist wohl das ausführlichste Lehrbuch des a. Magnetismus, aber nicht das gründlichste, weil ihm der Somnambulismus ein Herabsinken der Seele in den Thierinstinkt ist. Auch Schopenhauer's Auffassung kommt über einen mystisch angehauchten Naturalismus nicht hinaus, den er mit dem subjektiven Idealismus so sonderbar verquickt, dass man annehmen muss, er halte den subjektien Idealismus und den Realismus und diesen mit jenem für ganz wohl vereinbar, während diese Vereinigung doch der offenbarste Widerspruch ist. Die magische Kraft des Willens über Andere hat Sch. selbst beobachtet bei Gelegenheit der Anwesenheit des Magnetiseurs Regazzoni in Frankfurt, worüber er Mittheilungen macht. Mit Recht weist er auch auf Dupotet's magnetische Wirkungen hin, worüber Karl Scholl in dem Schriftchen: „Erster Blick in die Wunderwelt des Magnetismus“ berichtet. Sch. führt noch andere interessante Belege an und findet fast gewiss, dass die Phänomene des a. Magnetismus identisch seien mit einem Theile der ehemaligen Magie, deren Ausartungen in der sogenannten Hexerei nicht ohne allen Grund, wenn gleich in den meisten Fällen irriger und missbräuchlicher Weise verfolgt worden seien. Wenn Sch. das modificirte Urtheil neuerer Gelehrten über die Magie vorbereitet sein lässt durch die von Kant hervorgebrachte Umwandlung der Philosophie, so ist diess nicht ohne allen Grund, wiewohl schon Leibniz einen Antheil daran hatte und wiewohl Kant selbst nicht tiefer in dieses Gebiet eindrang, wie zu ersehen ist aus den Nachweisungen im VI. Bande

*) Sch.'s Werke IV, 99—127.

unserer Philosophischen Schriften. Es kann dem Kenner der Metaphysik Schopenhauer's nicht auffallen, dass er die magnetischen und verwandten Erscheinungen aus dem nach ihm dem Satze vom Grunde nicht unterworfenen Einen allwesenden und allbedingenden blinden Willen zu erklären versucht, was wir so wenig als gelungen zugestehen können, als wir einzuräumen vermögen, dass das Causalgesetz bei jenen Erscheinungen keinerlei Rolle spiele, was doch, wenn es zugegeben würde, darauf hinausliefe, dass Alles blind und aus Blindheit heraus geschehe. Der Behauptung, dass im Willen (dem Wollen selbstbewusster Individuen) selbst die magische oder magnetische Kraft liege, wird damit nicht widersprochen, wenn nicht geleugnet wird, dass eine physische Kraft als Organ oder Werkzeug des Willens mitwirkend sei. Die gegen Ende der Abhandlung mitgetheilten Aeusserungen über magnetische Erscheinungen von Roger Bacon, Theophrastus Paracelsus, Agrippa von Nettesheim, Joh. Bapt. van Helmont, P. Pompanatius, Jean Leade, Jacob Böhme, Campanella mit verschiedenen Literaturangaben sind interessant, lehrreich und dankenswerth.

Die andere hierhergehörige Abhandlung: „Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt“,*) ist umfangreicher und in den Gegenstand eingehender. Die Kenner des a. Magnetismus werden es hochanschlagen und als ein entschiedenes Verdienst in Rechnung stellen, dass Sch. den Muth hatte, den sehr wahren Ausspruch zu thun: — „Wer heut zu Tage die Thatsachen des animalischen Magnetismus und seines Hellsehns bezweifelt, ist nicht ungläubig, sondern unwissend zu nennen.“ — Die Leser der „Psych. Studien“ können die Gründe der Wahrheit dieses Ausspruchs sehr gut kennen. Aber Sch. geht noch viel weiter, indem er ausdrücklich sagt, die lebensmagnetischen Erscheinungen seien unter allen Thatsachen, welche die gesammte Erfahrung uns darbiete, ohne allen Vergleich die wichtigsten, daher sich mit ihnen gründlich bekannt zu machen, die Pflicht eines jeden Gelehrten sei; was er auch so ausdrückt, der animalische Magnetismus sei, vom philosophischen Standpunkt aus betrachtet, die inhaltsschwerste aller jemals gemachten Entdeckungen, wenn er auch einstweilen mehr Räthsel aufgebe, als löse. Es werde, fährt er fort, eine Zeit kommen, wo Philosophie, animalischer Magnetismus und die in allen ihren Zweigen beispiellos fortgeschrittene Naturwissenschaft gegenseitig ein so helles Licht auf

*) S. W. Sch.'s, V, 238—328.

einander werfen, dass Wahrheiten zu Tage kommen werden, welche zu erreichen man ausserdem nicht hoffen durfte.*) Diese Aeusserungen Schopenhauer's sind uns in doppelter Beziehung köstlich und unschätzbar. Denn einerseits geben sie den lebensmagnetischen Thatsachen ein hervorragendes Zeugniss, welches entschiedener nicht sein könnte, und andererseits verrathen sie das Gefühl der Ungenüge seiner eigenen Erklärungsversuche und des Bedürfnisses eines noch tiefer gehenden. Wir haben den Versuch über das Geistersehen wiederholt und wiederholt durchgelesen und glauben es vertreten zu können, wenn wir ihn zu dem Geistreichsten und zum Theil Scharfsinnigsten zählen, was Sch. geschrieben hat. Allein schon der Umstand, dass Schopenhauer diese Abhandlung mit bei ihm ungewöhnlicher Bescheidenheit einen Versuch nennt, zeigt, dass seine Erklärungsversuche ihm, wenigstens theilweise, nur hypothetische Bedeutung haben und dass ihm die Ahnung vorschwebt, die fortschreitende Untersuchung werde das Maass seiner Einsicht noch überschreiten, nicht bloss quantitativ, sondern auch qualitativ. Wir müssen ihm hier das Zeugniss geben, dass er die einschlägige Literatur in grossem Umfang sich zur Kenntniss gebracht hat, wiewohl er nicht einmal Alles, was er von ihr kannte, zur Sprache bringen konnte und von einer auch nur annähernden Vollständigkeit um so weniger die Rede sein kann, als es einen solchen vollständig Unterrichteten bis jetzt niemals gegeben hat und sehr wahrscheinlich auch niemals geben wird. Um so auffallender ist es, dass Sch. von Baader's lebensmagnetischen Schriften und verwandten Bezügen in vielen andern derselben nicht die geringste Notiz nahm, obgleich die ersteren ihm nicht ganz unbekannt sein konnten und, wenn nichts Anderes, Kieser's Tellurismus ihn auf sie hinweisen musste. Denn Kieser nimmt in seinem Werke wiederholt Bezug auf Baader, wenn auch vom Schelling-Oken'schen Pantheismus aus einen überwiegend polemischen.**) Diess durfte Sch. nicht abhalten, Baader's bezügliche Lehren selbst zu studiren und zu prüfen, was nicht geschehen ist, sicherlich aus atheistischer Voreingenommenheit. Blicken wir heute auf Baader's und Schopenhauer's Auffassung der lebensmagnetischen

*) Werke, V, 243—44, 284, 285.

**) System des Tellurismus oder thierischen Magnetismus von Dr. Kieser (Neue Ausgabe, Leipzig, Herbig, 1826), I, 85, 343, II, 202, 214, 290, 528. Vergl. Hauptmomente der Geschichte des Lebensmagnetismus von Mesmer bis Reichenbach im VI. Bande der „Philos. Schriften“ von Franz Hoffmann, S. 300—370, zunächst S. 319.

Erscheinungen und verwandter Vorkommnisse zurück, so hat sich durch die Entwickelung des Spiritualismus und Spiritismus nicht Schopenhauer's Ansicht bestätigt, sondern allergrösstentheils die Ansicht Baader's. Sch. wähnte zur Erklärung mit subjektivem Idealismus oder seltsamer Weise mit dem (objektiven) Realismus des einigen blinden Willens mit seinem angedichteten Vermögen, den Intellekt (das Bewusstsein, den Geist) sich zu erfinden oder aus sich hervorzutreiben, auszureichen, nicht ohne das Gefühl, damit doch nicht recht zum Ziele zu gelangen, aber mit der Einbildung, mit diesen widersprechenden Annahmen über den Naturalismus, dem er eigentlich nicht verfallen wollte, hinauszugelangen, was ihm nothwendig misslingen musste, da sein einiges Absolute doch nur ein Naturprincip war, das er willkürlich Wille taufte, ohne dass es doch in Wahrheit Wille sein konnte, weil er es als bewusstlos und somit als geistlos fasste, indess höchstens im Endlichen von bewusstlosem Willen oder doch einem Analogon von Willen in den Naturkräften, niemals aber in dem Allbegründenden, dem Absoluten die Rede sein kann. Denn wäre das Einige Absolute bewusstlos, also geistlos, so würde es, weil unveränderlich, ewig bewusstlos und geistlos bleiben; und da es sich selber nicht erscheinen, von sich selber nicht wissen könnte, so könnte es überhaupt nicht erscheinen, also auch nicht Erscheinungen hervorbringen, am Wenigsten sich und Anderes wissende, wäre das Wissen dieser angeblichen, aber unmöglichen, auch nur ein recht unvollkommenes und mit ihnen wieder verschwindendes, somit der Vernichtung unterworfenes und also nichtiges. Nicht einmal etwas Nichtiges, geschweige etwas Bleibendes, könnte die blinde Natur, Wille getauft, aber nicht zum Willen erhoben, hervorbringen. Dagegen gelangte Baader durch folgerichtige Rückschlüsse aus den Thatsachen des Bewusstseins und des Weltdaseins zum Standpunkt des Spiritualismus, und zwar des concreten, dem das Geist-, Bewusstwollendsein Gottes nicht seinem ewigen Natursein, sowie sein Natursein nicht seinem Geistsein widerspricht, indem der ewige absolute Geist kein kraftloser, sondern kraftvoller, krafterfüllter ist. Die ewige Vollendetheit des absoluten Geistes führte consequent zum Schöpfungsbegriff, zur Begründung eines seiner Wesenheit nach unvergänglichen Weltalls*) als Inbegriffs einer Geisterweltregion, einer Naturwelt und einer Menschenwelt, als einem Verein von Geistwelt und Naturwelt. Da alle Regionen

*) Nichts wird vernichtet, „des Lebens Formen wechseln nur."

des Weltalls aus Einem Willensgedanken oder Gedankenwillen hervorgegangen sind, in ihm bestehen und dem Einen Wollen desselben unterstellt sind, so gibt es auch keinen absoluten Abschluss der drei Weltregionen gegen einander, sondern vielmehr ein Ineinanderwirken sowohl der Glieder jeder Region unter sich, als auch ein Ineinanderwirken der Glieder oder Momente aller drei Weltregionen zusammen. Folglich kann auch kein absoluter Abschluss der irdisch-lebenden Menschen von den abgeschiedenen Menschen und ebenso kein absoluter Abschluss der Glieder der Geisterwelt von den Gliedern der irdischen und der jenseitigen Menschheit stattfinden. Diese Weltanschauung ist einfach und die einfachste und verständlichste von allen Weltanschauungen, sie mögen sich mystische oder pantheistische, oder wie sie sonst wollen, nennen. Simplex signum veri. Sie ist positiv und der allein wahre Positivismus, aus Erfahrung und Spekulation hervorgegangen, philosophisch und unabhängig von allen wahren oder angeblichen Offenbarungen Gottes. Trifft diese Weltanschauung mit göttlichen Offenbarungen zusammen, um so besser, sie beruht aber auf sich selbst, d. h. auf dem freien philosophischen Denken über diejenige Offenbarung Gottes, die sich uns in der Weltschöpfung und in dem unmittelbar und mittelbar erfassten Weltall und Weltsystem darstellt.

Von diesen Gesichtspunkten aus überzeugte B. sich durch eine Reihe theils selbst beobachteter, theils wohlbeglaubigter Thatsachen von der Wirklichkeit eines unter bestimmten Bedingungen stehenden Hereinragens der jenseitigen Geisterwelt und Verkehrs mit irdisch lebenden Menschen, und entwickelte eine Fülle von Ideen über den a. Magnetismus, den Somnambulismus, die Ekstase, das zweite Gesicht, die mit dem Geiste des Menschen in das Jenseits hinübergehende Seelenleiblichkeit, die Geistereinwirkung und Geistererscheinung etc., womit er dem nach ihm gekommenen neueren Spiritualismus und Spiritismus p r ä l u d i r t e.*) Den Spiritualismus durch den Idealismus, der nach Schopenhauer nur der subjektive sein konnte (Sch. Werke V, 311), zu ersetzen, war schon rein philosophisch unhaltbar (und sank dem Naturalismus zu), wurde aber überdiess durch die minutiös exakt beobachteten hundert- und tausendfältigen Thatsachen der mediumistischen Manifestationen, der Geistermaterialisationen, der Geisterphotographien etc. von

*) S. Werke Baader's, vorzüglich im IV. Bande. Vergl. Spiritisch-rat. Zeitschrift von Meurer und Mutze.

Grund aus widerlegt. Davis, Rivail, Zöllner und alle namhaften Forscher auf diesem Gebiete haben den Spiritualismus Baader's bestätigt, gleichviel ob sie von ihm wussten oder nicht, welches Letztere bei der Mehrheit freilich der Fall war. Die naturalistische Annahme Schopenhauer's, dass das individuelle Bewusstsein des Menschen mit dem irdischen Tode untergehe und dass doch der hienieden nicht durch radicale Willensverneinung Willenlosgewordene als blinder Individualwille fortdauere, musste ihn in die krassesten Widersprüche verwickeln, aus denen kein Ausweg zu finden war, wenn der Spiritualismus verleugnet bleiben sollte. Mit der Erkenntniss der Wahrheit des Spiritualismus tritt aber sofort die Erkenntniss der Unwahrheit des Atheismus und des Naturalismus ein. Denn die Existenz bedingter Geister erklärt sich nur durch die Existenz des göttlichen Urgeistes.

Die Kritik dieser Lehre ist im 2. Bande unserer ‚Philosophischen Schriften' durchgeführt. Wir heben nur die Hauptpunkte derselben hier hervor, indem wir sie durch weitere Betrachtungen ergänzen.

Unstreitig ist jedes vorstellende Wesen in seine Vorstellungen so eingeschlossen, dass für es nichts vorgestellt werden kann, ausser seiner Vorstellung. Es wäre widersinnig, eine Vorstellung ausser dem Vorstellen haben zu wollen. Hörte mein Vorstellen auf, so würde von mir und für mich nichts mehr vorgestellt werden. Hieraus folgt aber nicht, dass das Sein der Dinge von meinem Vorstellen abhängig wäre, sondern nur, dass ich von dem Sein der Dinge nichts ausser meinen Vorstellungen (nur in ihnen) wissen kann, dass mit dem Erlöschen meines Bewusstseins **für mich** nichts weiter wäre, weil ich selbst nicht mehr wäre, dass ich aber, so lange ich bewusst bin, auch weiss, dass die Dinge vor mir waren und nach mir sein werden, indem sie zu ihrem Dasein meines Bewusstseins, Vorstellens, von ihnen nicht bedürfen. Mein Bewusstsein könnte vorübergehend aufgehoben sein und sich wiederherstellen. Es wäre geradezu thöricht, zu meinen, mit der Aufhebung meines Bewusstseins vergingen die Dinge und entständen wieder mit dem Erwachen meines Bewusstseins. Diese Meinung wäre ebenso thöricht als die, dass mit dem Schliessen meiner Augen die sehbaren Dinge nicht mehr wären und mit dem Aufschlagen meiner Augen wieder entständen. Wenn die Alten diese Einsicht nicht besonders hervorhoben, so geschah es unseres Erachtens nur, weil sie ihnen zu selbstverständlich erschienen war. Als Baader die Behauptung aussprach: Cogitor a Deo cogitante, ergo sum, da setzte er jene Einsicht als selbstverständlich voraus,

kleidete sie aber dann doch zur Meidung von Missverstand in die Worte: „Nur ein selbstbewusstes Wesen kann von Anderem wissen, sei das Andere unendlich oder endlich, geistig oder natürlich.“ Kaum hatte Schopenhauer gesagt, diese Welt sei nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt, Vorstellung, so musste er diese Betrachtung für einseitig, durch willkürliche Abstraktion hervorgerufen erklären und einräumen, dass ein inneres Widerstreben einem Jeden ankündige, die Welt könne doch nicht blosse Vorstellung sein. Schopenhauer nimmt die erste Behauptung zurück und lässt sie doch zugleich bestehen und wechselt mit beiden sich entgegenstehenden Behauptungen je nach Bedarf ab, doch so, dass im Ganzen der subjektiv-idealistische Standpunkt hinter den realistischen zurück tritt. Aber der Uebergang von seinem idealistischen zu seinem realistischen Standpunkt ist misslungen. Kann sich nämlich der Mensch, der denkende, der Annahme, dass die Welt seine blosse Vorstellung sei, nach Sch. nimmermehr entziehen, so kann er sich ihr niemals und in keiner Beziehung entziehen, also auch nicht in Bezug darauf, dass er sein Inneres als Wille vorstellt. Es bleibt dann nach Innen bei der blossen Vorstellung des Willens, wie es nach Aussen bei der blossen Vorstellung einer Welt und ihrer Formen bleibt. Was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig. Bleibt es dort bei der blossen Vorstellung, so bleibt es auch hier bei der blossen Vorstellung. Sollte nach Innen die Vorstellung des Willens die Realität des Willens beweisen, so müsste auch nach Aussen die Vorstellung der Welt und ihrer Formen die Realität der Welt und ihrer Formen beweisen. Und dieser Beweis ist in der That darum gültig, weil man sonst das Unmögliche annehmen müsste, dass jedes selbstbewusste Wesen die Welt sammt dem Willen aus Nichts zu schaffen vermöge. Angenommen indessen, Sch. hätte die Realität des eigenen Willens erwiesen, was nur bei bleibender Zurücknahme des subjectiven Idealismus denkbar, so hätte er nicht auf einen einigen blinden Willen als Weltgrund rechtmässig zurückschliessen können, sondern er hätte auf einen selbstbewussten Willen als Weltgrund zurückschliessen müssen, weil er den eigenen Willen nur als selbstbewussten kannte und kennen konnte, weil er ohne sein Selbstbewusstsein auch nichts von einem Willen in sich wissen konnte, denn ausser seinem Bewusstsein kann Niemand von irgend etwas wissen, also auch nicht von einem Willen in sich. Wie aber Sch. sogleich wieder in den fabelhaften, unmöglichen subjektiven Idealismus vorübergehend zurückfällt, zeigt sich darin, dass nach ihm das (endliche) Subjekt Träger der Welt sein soll,

während es nur beziehentlich die Bedingung seines Wissens von der Welt und einem Träger der Welt, der nur zugleich ihr Schöpfer und Erhalter sein kann, ist. Um aber seinen subjektiven Idealismus zu verdecken, greift Sch. zu der ungeheuerlichen Behauptung, das Subjekt liege (eigentlich) nicht in Zeit und Raum, es sei vielmehr ganz und ungetheilt in jedem vorstellenden Wesen, nicht etwa als selbst vorstellend oder wissend, sondern als blindes Sein in dem vorstellenden oder wissenden Wesen. Das Blinde wäre also, ohne aufzuhören, selbst blind zu sein, das eigentliche Subjekt in allen erscheinenden Subjekten, und um dem Unsinn die Krone aufzusetzen, so soll nach Sch. das blinde, das bewusstlose Wesen Grund, Ursache des Sehenden, des Bewussten, des Sehens und Bewusstseins sein, das Bewusstlose soll sich das Bewusstsein erfunden haben, wie das blinde Huhn die Perle findet.

Schopenhauer übernimmt ohne alle Untersuchung Kant's Lehre vom Ding an sich und seiner Erscheinung sammt der Unerkennbarkeit des Wesens der Dinge und zugleich die Subjektivität von Zeit und Raum. Die Grundlage seiner Philosophie ist daher unphilosophisch, auf ununtersuchte Voraussetzungen gebaut. Aber weit entfernt, Kant in seinen weiteren Bestimmungen zu folgen, dass, wenn Gott nicht erkennbar sei, auch nicht erkannt und behauptet werden könne, dass Gott nicht sei und dass er nicht selbstbewusst sei, dass also die Möglichkeit Gottes als des absoluten Geistes stehen bleibe und seine Wirklichkeit aus moralischen Gründen anzunehmen und zu glauben sei, will er doch wider seine Aufstellung von der Unkennbarkeit des Absoluten wissen, dass es nicht selbstbewusst sein könne, oder ignorirt wenigstens die Möglichkeit der selbstbewussten Geistigkeit des Absoluten und behandelt dasselbe wie ein blindes Ding oder Wesen, das er Willen nennt, während es nach seiner Bewusstseinsleugnung doch nur blinder, sinnloser Trieb sein kann, den er als wesenhaft gierig, zwecklos strebend und in seinen Erscheinungen diese gierige, zwecklos strebende Wesenheit offenbarend schildert. Obgleich alle Erscheinungen des blinden Dings an sich eben als bloss solche vergänglich, dem Untergang geweiht sind, so sollen doch die gesteigertsten Grade dieser Erscheinungen, die menschlichen, nicht schon wie die niedrigeren von selbst, weil sie eben nur flüchtige Erscheinungen sind, vergehen, sondern nur nach vollständiger Verneinung alles Wollens, mag dieses vor dem irdischen Tod, oder mit ihm oder nach ihm und vielleicht erst nach vielen Toden (wenn dies Wort erlaubt ist) erfolgen. Danach müssten also diejenigen menschlichen Erscheinungen, welche es

hienieden nicht zur vollen Willensverneinung gebracht hätten, nach dem irdischen Tode fortdauern, weil aber dann das an die Gehirnthätigkeit gebundene Bewusstsein erloschen wäre, bewusstlos fortdauern, wo dann der liebe Himmel wissen mag, wie sie es — ohne darum zu wissen — zur vollen Willensverneinung und Willenlosigkeit bringen sollen. Man könnte sogar fragen, ob es nach diesen Voraussetzungen nicht in die Macht der menschlichen Erscheinungen gegeben wäre, so lange fortzudauern durch fortgesetzte Willensbethätigung, als sie nur wollten.*) Wenn nur nicht wieder der Determinismus des Systems dagegen spräche, nach dessen voller Consequenz doch nur der „Eine blinde Wille" das Alles Determinirende wäre, also auch das Bestimmende der Dauer alles und jedes Erscheinenden. Daher ist denn auch die von Kant herübergenommene, aber zum Schlimmen veränderte Lehre der intelligiblen Freiheit des Willens ein Nonsens, weil das Schopenhauer'sche Ding an sich, der Eine blinde Wille, da er keine Unterscheidungen in sich kennt, auch freier Bestimmungen unfähig ist, unfähig für sich und unfähig für seine Erscheinungen, die ja vor ihrem Erscheinen gar nicht unterschieden sind und nach ihrem Erscheinen durch und durch vom angeblichen blinden Willen determinirt sind. Schopenhauer gesteht ausdrücklich und aufrichtig, dass seine ganze Weltanschauung auf Fatalismus hinauslaufe. Diess Geständniss überhebt uns der tädiösen Mühe, die Kritik der Metaphysik Schopenhauer's noch weiterhin in's Einzelne auszubreiten. Wir erlauben uns auf die durchgeführte Kritik, wie sie sich im zweiten Bande unserer „Philosophischen Schriften" (S. 103—149) findet, hinzuweisen.

Schopenhauer's Philosophie gebärdet sich als Atheismus, der zwar rein theoretisch seiner Sache nicht ganz sicher ist, da die angenommene (nicht erwiesene) Unerkennbarkeit des Absoluten, des Dings an sich, auch nicht apodiktisch erkennen lässt, was es seinem innersten Wesen nach eigentlich ist und ob es nicht am Ende doch absolutes, unendliches Selbstbewusstsein sein könnte, wenn auch uns ganz verborgen, aber doch so thut, als ob er seiner Sache ganz sicher wäre und daher sogar den Pantheismus (als absurder denn der Theismus) verwirft und verfolgt.**) Wobei man

*) Wo alsdann die Fortdauer um so länger anhalten würde, je hartnäckiger der Wille bejaht würde, d. h. hier, je egoistischer, böser, verbrecherischer er wäre.

**) Wiewohl Sch. doch wieder sich zum Pantheismus bekennt, wenn er sagt, die Wahrheit des Pantheismus bestehe in der Alleins-Lehre, dem ἐν και παν. Vergl. Schopenhauer-Lexikon von Frauenstädt, II, 199.

sich nur vorstellen kann, dass er den monistischen Naturalismus, dem er unter der Maske des einigen blinden Willens huldigt, nicht Pantheismus genannt wissen will, was auf einen leeren Wortstreit hinausläuft, da jeder monistische Naturalismus auch realistischer Pantheismus genannt werden mag, wie ja Sch. gelegentlich selber thut. Sein Atheismus oder Naturalismus, der freilich mit falsch mystischen Momenten versetzt ist, wohin seine intelligible Freiheit des Willens, seine Losreissung des Erkennens vom Dienste des Willens, seine quietistische, extrem fanatische Ascetik etc. gehören, ist auch der tiefere Grund, die tiefer liegende Ursache, seiner maasslos heftigen Schmähungen anderer namhafter Philosophen, am meisten Fichte's und Hegel's, in denen er dem Theismus bewusst oder unbewusst zustrebende Elemente zu wittern glaubte, während er jedem rein theistischen Denker von Bedeutung gegenüber in Verachtung heuchelnde Wuth gerieth. Der Absprung Sch.'s von den grossen Bewegungen, Strebungen und Leistungen der deutschen Philosophie seit Leibniz bis Hegel war zu grell, als dass ihm nicht eine recht wüthige Gebarung gegen jene Philosophen erforderlich scheinen konnte neben einer enormen Prahlerei mit der angeblichen Grösse, Tiefe und für alle Zeit folgenreichen Bedeutung seiner philosophischen Leistungen, um sich, wenigstens den wirklich und ernstlich Philosophirenden der deutschen Nation gegenüber, einigermasssen über Wasser zu halten.

Selbst die grosse Masse der Dilettanten und Halbgebildeten sammt den halbverwandten Materialisten wurde erst dann in den neubuddhistischen Strudel hineingezogen, als eine Stimme aus England im Athenäum sich berufen glaubte, auf das übersehene grosse Licht in Deutschland die deutsche Welt aufmerksam zu machen, und als der abgefallene Hegelianer J. Frauenstädt sich zum Apostel und Propagandisten des Schopenhauer'schen Atheismus herbeiliess. Der nicht geringe Nachtheil und Schaden, welchen dieser halb indische Atheismus anrichtete, war, dass eine grosse Zahl Halbgebildeter, verleitet zum Theil von den glänzenden, verlockenden und verblendenden Formen der Schopenhauer'schen Schriften, zum Theil von der Witterung des realistischen Zuges dieser Philosophie, sich kopfüber in diesen von mystischen Zuthaten romantisirten Atheismus stürzten. Die Philosophie dagegen konnte den Gewinn aus dieser frappanten Erscheinung ziehen, dass der Atheismus stets der Logik in's Angesicht schlagen und unausweichlich dem alle geistigen Interessen verschlingenden und begrabenden Fatalismus in die Arme fallen muss, so dass die deutsche Philosophie zur Tagesordnung übergehen kann und

unbeirrt ihren dem Idealismus zugewendeten Gang fortzuwandeln hat.

Indem wir die Grundlagen der Philosophie Schopenhauer's nicht bloss für grundirrig und verfehlt, sondern auch für grundverderblich erachten müssen, kann immerhin zugegeben werden, dass in secundären Lehren Beachtenswerthes, Brauchbares, Förderndes und ganz besonders stark Anregendes für tieferes Forschen angetroffen wird, so wie seine Darstellungskunst eminent zu nennen ist. So besonders seine Beziehungen auf Jacob Böhme, von dem der Gedanke, dass das Wesen des Absoluten, Gottes, Wille — aber wohlgemerkt, bewusster Wille sei, ausging, dessen tiefe Lehre aber entstellt, in Naturalismus herabgezogen wurde durch Eliminirung des ewigen Selbstbewusstseins. Aber unsere Aufgabe kann es hier nicht sein, den Scheidungsprocess zwischen dem Wahren und Halbwahren, dem Falschen, dem Irrigen, Verkehrten und dem häufig Einseitigen zu vollziehen. Einige Punkte müssen wir jedoch beleuchten, da sie theils auf unser Thema sich beziehen, theils mit ihm in näherer oder entfernterer Verwandschaft stehen.

Die „Parerga und Paralipomena" enthalten im zweiten Bande (dem sechsten der S. W.) ein Capitel: „Einige Betrachtungen über den Gegensatz des Dinges an sich und der Erscheinung", dem ein anderes folgt: „Einige Worte über den Pantheismus". Die Betrachtung dieser zwei Capitel müssen wir vorausschicken, um das Verständniss unserer Betrachtung über das zehnte Capitel: „Zur Lehre von der Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod" zu erleichtern und die folgenden Betrachtungen über das Capitel in der Schrift ‚Ueber den Willen der Natur': „Animalischer Magnetismus und Magie", sowie über den Abschnitt: „Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt" im ersten Theile der „Parerga und Paralipomena" vorzubereiten.*)

Schopenhauer übernimmt ohne Untersuchung und Begründung Kant's Lehre vom Ding an sich und der Erscheinung. Kant statuirt das Ding an sich als eine nothwendige Voraussetzung oder Annahme, weil Erscheinung etwas voraussetze, was erscheine. Dieses Was, dieses Ding an sich, diese Wesenheit ist ihm aber unerkennbar, ein X (wie Schopenhauer sagt), weil unsere apriorische Erkenntniss- und Anschauungsformen nur anwendbar seien

*) Schopenhauer's S. Werke, VI, 96—107, 284—299, IV, 99—127, V, 239—328.

auf das durch Erfahrung Gegebene, nicht auf das Uebersinnliche. Ist ihm daher das Uebersinnliche unerkennbar, unbegreiflich, so kann er auch nicht wissen, was es ist. Er kann nicht wissen und sagen: es ist bewusstlose Natur, nicht: es ist selbstbewusst-wollender Geist, oder, wenn es vom Ersten verschieden sein sollte, blinder Wille. Die Möglichkeit aber, dass es ohne unser Wissen davon absoluter, selbstbewusst-seiender Geist und Schöpfer der Welt sei, bleibt offen, weil die Verneinung dieser Möglichkeit über die Berechtigung unseres Erkenntnissvermögens hinausgehen würde. Ist aber diese Möglichkeit vernunftgemäss anzuerkennen und weist uns unsere moralische Natur auf einen geistigen Gesetzgeber, so dürfen und sollen wir glauben, dass das Ding an sich, die Urwesenheit, der absolute selbstbewusstwollende Geist und Schöpfer der Welt ist. Wir fragen hier nicht, ob diese Lehre philosophisch vollgenügend ist, sondern nur, was Schopenhauer aus ihr gemacht hat, mit welchem Rechte er von ihr abgewichen ist und ob er sie verbessert oder verschlechtert hat.

Ogleich Sch. die Unerkennbarkeit des Dings an sich, des Uebersinnlichen, des ewig gleichen, unveränderlichen Wesenhaften, mit Kant einräumt, so ist er doch gleich bei der Hand, diese Einräumung damit unbefugt einzuschränken, dass er eine indirekte, relative, theilweise Erkennbarkeit der Dinge an sich mit der behaupteten Beschränktheit des Erkenntnissvermögens vereinbar finden will, darauf bauend, dass, da wir uns als Wille finden und bewusst sind, wir berechtigt seien, Alles, das Ding an sich wie alle seine Erscheinungen als Willen aufzufassen, was das Ding an sich auch sonst noch sein möchte. Wir würden insoweit zustimmen, wenn von dem selbstbewussten Willen des Menschen folgerecht auf selbstbewussten Willen des Absoluten zurückgeschlossen wäre, womit aber die völlige Unerkennbarkeit des Absoluten zurückgenommen sein würde. Freilich ist sie auch von Sch. selbst zurückgenommen und durchbrochen, aber auf unbefugte und noch dazu auf widersinnige Weise: weil es einen blinden Willen des Absoluten nicht geben kann. Ein bewusstloser Wille ist kein Wille und könnte das Absolute, was nicht denkbar, bewusstlos sein, so wäre es nichts weiter, als blinder Trieb. Solche Lehre fiele in den Naturalismus zurück und könnte so wenig als der Materialismus (der pluralistische Naturalismus im Unterschiede des monistischen) die Entstehung des menschlichen, ja alles Bewusstseins überhaupt begreiflich machen. Ein bewusstloses Ding, als absolut vorgestellt, würde ewig nichts weiter als Ding sein, ein unterschiedsloses Todtes, Lebloses, das keine Erscheinungen bewirken,

nichts, nicht einmal etwas von ihm unterschiedenes Scheinbares, hervorbringen könnte. Die Annahme eines absoluten, bewusstlosen Dings ist absolut unfähig, das Dasein der Welt zu erklären, schon weil das absolut Unterschiedslose keine Unterschiede setzen kann, und wer es doch annehmen wollte, müsste das Weltall in sich selber für Schein erklären, ohne diesen Schein irgendwie erklären zu können. Wer die Wahrheit des Theismus verkennt oder verleugnet, kann wohl eine Zeitlang in allerlei Mittelphasen festgehalten sein, wird aber auf dem eingeschlagenen Wege schliesslich in Naturalismus und Fatalismus verfallen. Der Rückfall in den Naturalismus zeigt sich auch darin bei Schopenhauer, dass er den von ihm nicht erklärten Intellekt für physisch ausgibt und ihn damit in den Dienst des physisch und egoistisch gedachten Willens stellt, in der Regel als unbrauchbar, weil unfähig für ideale, metaphysische Erkenntniss. Eine Ausnahme, deren Möglichkeit er aber nicht im Mindesten erklärt, tritt nach ihm nur ein, wenn das quantitativ grössere Maass des Intellekts des Menschen, als es den höheren Thieren zukommt, durch eine Abnormität excedirt wird, welches, wenn beträchtlich, Genie genannt wird. Das Thier, sagt Sch., hat seinen Intellekt nur zu dem Zweck, dass es sein Futter auffinden und erlangen könne, und mit dem Menschen (der ja auch nur ein etwas klügeres Thier ist) verhält es sich nicht anders. Nur die „Abnormität“ des Genies macht eine Ausnahme, indem es einen dienstfreien Ueberschuss des Intellekts gewinnt und, obwohl Abnormität, Excess, zunächst nun recht objektiv wird, aber auch dahin führen kann, dass es, in gewissem Grade, selbst metaphysisch werde, oder wenigstens strebe, es zu sein. Also nach Sch. ist das Genie Abnormität, aber gerade dadurch recht objektiv und doch wieder über die Grenzen der Erkenntnissmöglichkeit hinausgehend. Alles zusammen ein Convolut von Widersprüchen und bei Herabwürdigung des Menschen ein Ausbruch ungemessenen Hochmuths, der den „Normalköpfen“ abspricht, etwas Erkleckliches in der Philosophie leisten zu können, „auch wenn sie haufenweise zusammenlaufen.“*)

*) Zugleich sieht man, dass bei dieser Vergötterung des unerklärten Genies den blossen Talenten nichts übrig bleibe, als das getreuliche Nachbeten. Wie es aber die blossen Talente anfangen sollen, getreulich nachzubeten, da es doch zum Mindesten mehrere philosophische Genies gibt, die notorisch nicht miteinander zusammenstimmen, ja zum Theil diametral auseinandergehen, weiss er nicht zu sagen. Sch. hilft gnädig aus dieser Verlegenheit, indem er sich selbst für das grösste, das Centralgenie, erklärt, dem, weil er diess ist,

Es folgen bei Sch. dem besprochenen Passus „Einige Worte über den Pantheismus“, in welchen er die stärksten Trümpfe gegen den Pantheismus ausspielt, dem er doch nur in noch schlechterer Form, als in der von ihm bekämpften, selber huldigt. Wir billigen den Ton nicht, in dem er sich vernehmen lässt, wenn er gegen den Pantheismus sagt: „Es müsste ja offenbar ein übelberathener Gott sein, der sich keinen besseren Spass zu machen verstände, als sich in eine Welt, wie die vorliegende, zu verwandeln, in so eine hungrige Welt, um daselbst in Gestalt zahlloser Millionen lebender, aber geängstigter und gequälter Wesen, die sämmtlich nur dadurch eine Weile bestehen, dass eines das andere auffrisst, Jammer, Noth und Tod ohne Mass und Ziel zu erdulden, z. B. in Gestalt von 6 Millionen Negersklaven täglich im Durchschnitt 60 Millionen Peitschenhiebe auf blossem Leibe zu empfangen, und in Gestalt von 3 Millionen europäischer Weber unter Hunger und Kummer in dumpfigen Kammern oder trostlosen Fabriksälen schwach zu vegetiren u. dergl. m.; das wäre mir eine Kurzweil für einen Gott! der als solcher es doch ganz anders gewöhnt sein müsste.“ Aber wir widersprechen der Sache nach nicht und fragen nur, ob der Pantheismus dadurch verbessert oder ganz beseitigt wird, wenn Sch. das Ding an sich, das nolens volens doch sein Absolutes ist, nicht Gott genannt wissen will; wenn er es als blinden Willen auffasst und vorführt, der, ohne zu wissen, was er thut, und also auch, warum er es thut, ganz von selbst als nach Raum und Zeit unendliche Welt nicht sich, denn als blind erscheint ihm nichts, sondern einem Theil seiner Erscheinungen erscheint, nicht wie er ist, sondern wie er in den Erscheinungen sich abspiegelt; wodurch er aber so wenig in seiner Vollwesenheit von jenem sich selbst erscheinenden oder wissenden Theil seiner Erscheinungen erkannt wird, als er sich selbst erkennt, und endlich in allen seinen Erscheinungen sich als gebrochen, hungrig, gierig, selbstsüchtig, unter sich und mit sich in anfangs- und endlosem Streit, Kampf und Widerspruch darstellt, der nur in allem Einzelnen durch Willensertödtung, Erscheinungsvernichtung, aufgelöst, überwunden werden kann, aber wie er anfangslos war, so sich endlos in immer andern Erscheinungsformen erneuert. Wäre diese scheussliche Lehre nicht Pantheismus, so könnte sie nur tief unter ihm stehen,

Alle huldigen, d. h. nachbeten müssen, widrigenfalls sie von Rechtswegen mit der Signatur der Sophistik, des Blödsinns, der Unsinns-Schmiererei, gezüchtigt werden. Die für sich in Anspruch genommene unbedingte Freiheit der Wissenschaft verwandelt sich für die Andern in Despotismus.

nicht über ihm. Aber obgleich er, sich seiner inconsequenten mystischen Einmengungen erinnernd, zugibt, dass der Gedanke, dass die Welt bloss eine physische, keine moralische Bedeutung habe, der heilloseste Irrthum sei, entsprungen aus der grössten Perversität des Geistes, erklärt er anderwärts ausdrücklich, dass die Wahrheit des Pantheismus (also doch der vermeintlich wahre Pantheismus) in der (von ihm getheilten) Alleinslehre, dem ἓν καὶ πᾶν, in der Aufhebung des dualistischen Gegensatzes zwischen Gott und Welt, in der Erkenntniss bestehe, dass die Welt aus ihrer inneren Kraft und durch sich selbst da sei.*) Schopenhauer unterscheidet sich also von den Pantheisten nur dadurch, dass er die Welt nicht Gott genannt und überhaupt von einem Gott nichts wissen will. Seine Philosophie soll Atheismus, Pankosmismus und schliesslich Determinismus und Fatalismus sein. Diess ist ihm aber bei Leibe keine Perversität des Geistes, und der eingestandene Fatalismus soll dennoch eine moralische Bedeutung haben.

Räumt nun Sch. (VI, 106) ein, dass der (angebliche) Fortschritt vom Theismus zum Pantheismus nur ein vermeintlicher sei, so trifft diess auch seine eigene Lehre, da sie sich vom Pantheismus nicht wesentlich unterscheidet; denn es ist, wenn nicht sophistisch, bloss lächerlich, darin einen wesentlichen Unterschied finden zu wollen, dass Jene Gott und Welt Eins nennen, Sch. aber die Bezeichnung der Welt mit Gott oder Eins mit Gott nicht zulassen will. Zu den häufigen Widersprüchen Sch. kommt hier noch der, dass er den Theismus für nicht absurd, sondern bloss für unerwiesen erklärt, während er anderwärts — wenn man einmal aggresssiv verfahren wollte — entscheidende Gründe gegen den Theismus beigebracht zu haben sich einbildet.**) Seine Scheingründe sind:

1) Die traurige (leidenvolle) Beschaffenheit der Welt lasse sich nicht damit vereinigen, dass sie das Werk vereinter Allgüte, Allweisheit und Allmacht sei.

2) Der Theismus verwandele die wahre und reine Moralität des Handelns in eine eigennützige, weil Lohn erwartende, hebe überdiess Freiheit und Zurechnungsfähigkeit auf; denn an einem Wesen, welches seiner existentia und essentia nach das Werk eines Andern sei, lasse sich weder Schuld noch Verdienst denken.

*) S. W. Schopenhauer's II, 736—739. Vergl. Schopenhauer-Lexikon von Frauenstädt II, 199.

**) S. W. V. 130 ff. Vergl. Sch.-Lexikon I, 305.

3) Nicht viel besser als mit der Willensfreiheit stehe es beim Theismus mit unserer Fortdauer nach dem Tode; denn was von einem Andern geschaffen sei, habe einen Anfang seines Daseins gehabt, werde also wohl auch sein Ende haben. Aseität sei die Bedingung wie der Zurechnungsfähigkeit, so auch der Unsterblichkeit.

Dagegen leiste der buddhistische Atheismus Alles, was der Theismus vermissen lasse. —

Damit wäre nun Alles glücklich auf den Kopf gestellt, wenn es haltbar wäre, wenn der Mensch mit dem Kopf unten stehen oder wurzeln und mit den Füssen oben denken und wollen könnte.

Die aufgestellten Gründe gegen den Theismus sind hinfällig:

1) Wenn Gott ist, so muss er, auch nach Sch. selbst, Allgüte, Allweisheit und Allmacht sein, und dann muss auch die Beschaffenheit der Welt damit vereinbar sein, dass sie ihrer Wesenheit nach das Werk Gottes ist. Dass aber Gott ist, erweist sich aus folgenden Gründen: Nichts Endliches, keines der unzählbar vielen Wesen und der unermesslichen Vielheit des Geschehens, hat seinen Grund in sich selbst, folglich muss es einen einigen Grund ausser und über der Welt haben. Dass den Weltprocess Zweckmässigkeit durchwalte, ist unleugbar; denn steht die Zweckmässigkeit des Organismus des Menschen fest, so beweist diess, dass das Weltall zweckmässig geordnet sein muss, weil die Zweckmässigkeit eines Theils der Welt nicht gedacht werden kann ohne die Zweckmässigkeit des Ganzen, welche sich im Grossen im Sonnensystem wie im kosmischen System überall zeigt. Folglich muss der einige Weltgrund, die einige Weltursache, geistig, und wenn geistig, selbstbewusst wollend, und wenn diess, persönlich sein. Das unbedingte Sittengesetz in unserem Innern beweist einen unbedingten Willensgesetzgeber, der nur derselbe unbedingte persönliche Gott sein kann. Die Uebel und Leiden der Welt sind theils nothwendige zur Entwickelung der zeitlichen Menschheit und zur Erhebung und schliesslich vollendenden Einigung mit Gott, theils menschheitlich und individuell verschuldete, die dennoch von Gott zu Mitteln der Förderung des Guten und zum Guten verwendet werden. Der Zustand der Welt, wie er jetzt ist, ist nicht der Urzustand der Welt, wie ihn Gott geschaffen hat, sondern durch geistige und physische Katastrophen alterirt, nicht aber bestimmt, so zu bleiben, sondern grösserer Vollkommenheit und zuletzt der Vollendung entgegenzugehen, wo die geringeren und schwereren Leiden überwunden sein werden.

2) Was man Lohn des Guten nennt, ist nur gesetzmässige Folge des Gutseins um seiner selbst willen.*) Was wäre das für eine Weltordnung, in welcher der Gute und der Böse, der Moralische und der Immoralische gleiche Folgewirkungen erführe, oder wenn der Gute Leiden und der Böse Wohlsein davon trüge? Was wäre das für ein Gott oder überhaupt für ein Weltprincip, der oder das keinen Unterschied kennen würde in seinem Wirken auf Gute und Böse? Oder bei welchem die geistigen Wesen nicht wissen dürften, dass guter Wille schliesslich allemal beseligende, böser Wille üble Wirkungen erfahren müsse, ohne durch dieses Wissen selbstsüchtig, also böse werden zu müssen?

3) Das Geschaffensein der Menschen hebt so wenig die Freiheit und Zurechnungsfähigkeit auf, dass vielmehr nur geschaffene Wesen der Willensbestimmung nach frei und zurechnungsfähig sein können. Könnte einer Mehrheit von Wesen Aseïtät, Aus- und durch-sich-Sein, zukommen, was unmöglich ist, weil Aseïtät nur dem einzigen und einigen Absoluten zukommt und zukommen kann, so würde keines dieser Wesen einem andern und nicht einmal sich selbst verantwortlich sein können, sondern so, wie es wäre, so müsste es sein und könnte weder anders sein noch anders werden. Der Mensch kann nur, weil er dessen Geschöpf ist, Gott verantwortlich sein, der ihm mit dem Dasein und Leben geistige und leibliche Kräfte und Vermögen gegeben hat, die er nach göttlichem Vernunft- und Willensgesetz bethätigen soll, damit er in Harmonie und Gemeinschaft mit Gott trete, woraus ihm Beseligung entspringen soll. Wäre der Mensch nichts als Erscheinung eines Dings an sich, eines unbewussten Absoluten, gerade dann könnte er weder frei, noch verantwortlich sein. Der bei ungemessensten Schmähungen sich über die namhaftesten Philosophen hoch hinaus dünkende Schopenhauer zeigt hier nicht einmal soviel Verstand, einzusehen, dass etwas, was nichts weiter wäre als Erscheinung einer Wesenheit, darin aufginge, nur Erscheinung einer Wesenheit zu sein, unbedingt von dieser Wesenheit determinirt sein müsste, und dass ihm folglich als blosse Erscheinung keine Freiheit zukommen könnte. Will man dieser Einwendung durch die Hinweisung darauf entgegnen, dass Schopenhauer unsere

*) Schon der erste deutsche eigentliche Philosoph, Rhabanus Maurus, lehrt, dass das Gute um seiner selbst willen geübt werden solle. S. „Der Uebergang der Philosophie zu den Deutschen im VI. und XI. Jahrhundert“, von Prof. Dr. Arthur Richter. Programm der Realschule I. Ordnung im Waisenhaus zu Halle für 1879—1880 (Halle 1880) S. 21—23.

Folgerung sehr wohl eingesehen habe und eben desswegen alles in Zeit und Raum Erscheinende der strengsten Nothwendigkeit unterworfen vorgestellt, die Freiheit des Willens aber in die intelligible Welt verlegt habe, jedem Individuellen ohne Ausnahme Aseïtät zuschreibend, so kommt man nur aus dem Regen in die Traufe. Denn nach der Voraussetzung des *ἓν καὶ πᾶν*, des Einen blinden Willens, der in der Unendlichkeit der Erscheinungen das Was, das Wesen aller derselben ist, kann es weder ausser ihm, noch in ihm andere Aseïtäten, also auch keine von ihm nicht determinirte Bestimmungen, keine Selbstbestimmungen geben, also auch keine Freiheit. Die angebliche intelligible Freiheit ist eine Erdichtung, liegt ausser der Consequenz des Systems, ja widerspricht ihm. Die ernstliche Annahme einer Vielheit, einer Unendlichkeit von Aseïtäten würde das Schopenhauer'sche System auseinander sprengen, seinen Monismus in Pluralismus verwandeln, in eine Art blinde Willensmonadologie überführen: etwa wie Bahnsen die Lehre Sch.'s umzustülpen versucht hat. Soll aber nach Sch. die Aseïtät aller (individuellen) Erscheinungen die Aseïtät des Einen blinden Willens sein, so kommt sie doch nur dem Einen blinden Willen, nicht aber den Erscheinungen als solchen zu.

Schopenhauer legte es mehr darauf an, durch Schönschreibung zu imponiren und zu überreden, als durch streng wissenschaftliche Methode und tiefe Begründung zu überzeugen. Hundertfach argumentirt und operirt er aus unbewiesenen Voraussetzungen, ja sein Atheismus ist pure Voraussetzung, die aus seinem pathologisch afficirten Gemüth hervorging. Er nahm Hauptlehren der Kant'schen Philosophie ohne Untersuchung an und baute modificirend und verändernd auf ihnen fort. Kant mit überschwänglichen Lobpreisungen über alle Philosophen erhöhend, weil er in ihm die Vorbereitung, den Weg zum Atheismus erblicken zu dürfen glaubte. Eine Prüfung seiner idealistischen Lehren mit verdünntem Realismus, wie seine angebliche Widerlegung aller theoretischen Beweise für das Dasein Gottes thut er oberflächlich ab, und seine Nachweisung, dass die Incompetenz der Vernunft in Sachen übersinnlicher Erkenntniss die Incompetenz der Verneinung und Leugnung des Uebersinnlichen einschliesse, dass also ebensowenig ein Beweis der Nichtexistenz Gottes und des Uebersinnlichen überhaupt als ein Beweis der Existenz Gottes möglich sei, wurde von Sch. willkürlich und unberechtigt so grell überschritten, dass er in seiner Kritik der Kant'schen Philosophie Kant nur die Miene machen lässt, als sei es ihm Ernst mit dem moralischen Glauben an Gott (Die Welt

als W. und Vorstellung I, 501, dritte Auflage), und in dem Abschnitt der Fragmente zur Geschichte der Philosophie: „Noch einige Erläuterungen zur Kant'schen Philosophie" äussert, dass Kant, nachdem er durch seine Kritik der spekulativen Theologie dieser den Todesstoss gegeben habe, genöthigt gewesen sei, den Eindruck davon durch ein Besänftigungsmittel, den moralischen Glauben, zu mildern, indem er bei den Klügeren auf das granum salis gerechnet habe.*) Sch. beschuldigt also Kant der feigen Heuchelei und würdigt seinen philosophischen Helden (der sich bis nahe zum indischen Atheismus erhoben habe) tief herab, indess er seine Nachfolger, Fichte, Schelling, Hegel, des Unsinns beschuldigt, obgleich er Gedanken der beiden ersten benutzte, wenn er sie auch erst recht, modificirend, in Atheismus eintauchte.**) Er war schon mit fixem und fertigem Atheismus an Kant herangetreten, den er bei indischen Buddhisten und französischen Materialisten aufgelesen hatte und begreift in dieser Voreingenommenheit nicht, dass Kant's Tendenz keineswegs auf Atheismus zielte, sondern sogar einen Damm gegen denselben aufwerfen und eine ethische Weltanschauung begründen wollte, die von aller dogmatischen Philosophie und Metaphysik unabhängig sein sollte.***) Ob er damit nicht gegen seinen Willen dem Pantheismus und Atheismus vorarbeitete, ist eine andere Frage. Wie Sch. Kant in der Hauptsache gar nicht verstanden und wie er ihn entstellt und verfälscht hat, tritt besonders klar in der ausgezeichneten Schrift: „Ueber Kant's Principien der Ethik und Sch.'s Beurtheilung derselben von Dr. Otto Lehmann" hervor. Schlagend ist hier das Missverstehen Kant's von Seite Sch.'s aufgedeckt, sowie der Unsinn, eine empirische, immanente Philosophie zu wollen, und doch transcendent, dogmatisch zu werden und auf empirischem Wege das Ding an sich, das Wesen der Dinge, aufdecken, erkennen zu wollen.

Hatte Schopenhauer in der dritten Auflage seiner Schrift: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde"

*) Schopenhauer's Werke V, 119—120.

**) Geschichte der neuern Philosophie von Windelband, II, 349 bis 350. Beiläufig bemerkt ist es schade, dass Windelband's Darstellung der Lehre Baader's so wenig von gründlichem Studium der Baader'schen Werke zeugt, als die meisten Darstellungen der andern Geschichtsschreiber der Philosophie.

***) Windelband's Gesch. der n. Phil. II, 92, 105. „Dasselbe Argument (Kant's), welches den wissenschaftlichen Beweis für die Existenz der Gottheit verbietet, schlägt auch jeden Versuch, diese Existenz zu leugnen oder zu widerlegen, nieder. Der Atheismus ist wissenschaftlich ebenso unmöglich, wie der Theismus."

es nicht an burlesken Ausfällen auf das Absolute und dessen Vertheidiger, vorzüglich auf Fichte, Schelling und Hegel, aber auch auf Herbart, sowie andererseits an enormen Lobpreisungen seiner Philosophie nicht fehlen lassen, so liess er seiner oppositionellen Energie, wie er es wohl nannte, in Wahrheit seiner ungemessenen Schmähsucht, in seiner berüchtigten Abhandlung: „Ueber die Universitäts-Philosophie", erst Recht die Zügel schiessen.

Zorn, ja Wuth Schopenhauer's gegen die „Universitäts-Philosophie" wurzelten einerseits darin, dass der frakte und nackte Atheismus an den deutschen Universitäten nicht aufkommen konnte, wie denn auch der Schopenhauer's unter den deutschen Universitäts-Philosophen so gut wie keinen Anklang fand und gerade in ihren Kreisen den meisten Widerspruch erfuhr, andererseits in dem Umstand, dass mehrere Universitätslehrer der Philosophie, namentlich Fichte, Schelling und Hegel, durch Vorträge und Werke zu hohem Ansehen und zu einer weit um sich greifenden Wirksamkeit gelangt waren. Diess empörte das leidenschaftliche Gemüth des düsteren Mannes, der sich für das grösste aller philosophischen Genies und für den tiefsinnigsten und gehaltvollsten Philosophen hielt oder doch ausgab. Die Anpreisungen seiner Philosophie übersteigen ebenso alles Maass, wie seine Herabsetzungen und Schmähungen auch der namhaftesten Philosophen.

Seine Abhandlung: „Ueber die Universitäts-Philosophie", ist keine wissenschaftliche Kritik, sondern eine Schmähschrift voller Sophismen, Entstellungen, untermengt mit einigen Halbwahrheiten und einigen wenigen haltbaren Gedanken. Gleich zu Anfang stellt Sch. einen falschen Gegensatz auf zwischen der Philosophie als Profession und der Philosophie als freier Wahrheitsforschung. Als ob die freie Wahrheitsforschung nicht die Aufgabe jedes Philosophirens wäre, in welcher Weise es sich immer kund geben mag, und als ob der zum Vortrag der Philosophie vom Staate angestellte Professor von seiner Regierung ein System der Philosophie oktroyirt erhielte oder beauftragt würde, in dieser oder jener Richtung zu philosophiren. Der Staat hat weder die Landesreligion, auch da, wo eine solche gesetzlich existirt, gemacht, noch hat er vorgeschrieben, dass die Philosophen mit der Landesreligion übereinstimmen müssten. Wenigstens zu den Zeiten Sch.'s kam unseres Wissens etwas dieser Art in den protestantischen Ländern nicht mehr vor. Professor Bachmann hat nach Sch. im Jahre 1840 in der Jenaer Literaturzeitung gesagt: „Leugnet eine Philosophie die Grundideen des Christen-

thums, so ist sie entweder falsch oder, wenn auch wahr, doch unbrauchbar.“ Dass dieser Ausspruch entsprungen sei aus einer Rücksicht auf Befehl oder Wunsch der Regierung, ist sicherlich falsch. Es entsprang vielmehr aus seiner aus seinen Untersuchungen hervorgegangenen Ueberzeugung. Hat Bachmann, der sonst ein sehr achtbarer Logiker war, das: „wenn auch wahr, doch unbrauchbar“ in vollem Ernste behauptet, so fällt es ihm allein zur Last, und Sch. konnte keinen zweiten Philosophen auftreiben, der dem Bachmann'schen Ausspruch zugestimmt hätte. Es ist daher weder die Logik eines grossen, noch eines kleinen Philosophen, sondern es ist Altweiberlogik, daraus, wie Sch. thut, zu folgern, „dass in der Universitätsphilosophie die Wahrheit nur eine secundäre Stelle einnimmt und, wenn es gefordert wird, aufstehn muss, um einer andern Eigenschaft Platz zu machen.“ Was würde Sch. dazu gesagt haben, wenn Jemand argumentirt hätte: Schopenhauer ist Atheist, also sind alle Philosophen Atheisten? Uebrigens fragt es sich, ob er nur wünschen konnte, dass dem so wäre. Denn dann wäre ihm der Stoff zum Schimpfen und Schmähen gar zu sehr eingeschränkt worden. Ein Philosoph, der sich zum Atheismus bekennt, soll alle Rechte eines Staatsbürgers geniessen, aber es soll ihm nicht eine Professur der Philosophie übertragen werden. Was aber Orthodoxie betrifft, so wird sie von keiner deutschen Regierung als Bedingung eines philosophischen Lehramtes aufgestellt, wie denn auch bei Lebzeiten Schopenhauer's kein Professor der Philosophie wegen Nichtorthodoxie seiner Stelle enthoben worden ist, obgleich es in protestantischen Ländern kaum einen einzigen Philosophen gab, der orthodox zu nennen gewesen wäre. Die vielen Ausfälle gegen Fichte, Schelling und besonders gegen Hegel sind Schmähungen, aber nicht wissenschaftliche Kritik, wesshalb wir dieselben als unwürdig gar nicht in den Mund nehmen wollen. Sich selbst vergleicht Sch. mit dem redlichen Johannes (dem Täufer) aus der Wüste, der eines schlechten Empfanges gewärtig sein müsse bei „jenen zu Staatszwecken gedungenen Geschäftsmännern der Katheder, die mit Weib und Kind von der Philosophie zu leben haben, deren Loosung daher ist: primum vivere, deinde philosophari, die demgemäss den Markt in Besitz genommen und schon dafür gesorgt haben, dass hier nichts gelte, als was sie gelten lassen“ etc. Als ob das primum vivere nicht für Jeden eine Zwangslage wäre, welcher auch Schopenhauer unterworfen war, nur dass er das nichtverdiente Glück hatte, durch eine väterliche bedeutende Erbschaft, die er mit grosser Zähigkeit festzuhalten

und sogar weit über den Bedarf hinaus zu vermehren wusste, ohne Anstellung und Besoldung, sogar, wenn er wollte, ohne Schriftstellerhonorar, leben, studiren, philosophiren und schriftstellern konnte.

Welchen Grund hat er, auf dieses zugefallene Glück stolz zu sein? Er hätte Gott dafür danken und seine grossen Geistesgaben dazu verwenden sollen, eine Philosophie zu schaffen, welche die Menschheit erleuchten, bessern, erheben und vollkommener machen und der Vollkommenheit entgegenführen konnte. Statt dessen hat er den Pessimismus und Fatalismus gelehrt. Statt einen Fichte z. B. hoch zu ehren, dass er aus tiefster Armuth durch Entsagung und Beschränkung, durch ungewöhnliche Thatkraft und Geistesstärke sich emporgerungen, in der Philosophie Grosses und Bedeutendes geleistet hat, wenn auch mit schweren Irrthümern vergesellschaftet, würdigt er ihn herab zu einem um des Geldes willen Philosophirenden und einem aus weltlichen Rücksichten zum Gottesglauben Bekehrten und verleumdet die sämmtlichen deutschen Universitätsprofessoren der Philosophie als feile Augendiener der Regierungen. Seine Behauptung, dass von jeher sehr wenige Philosophen Professoren der Philosophie geworden seien, und verhältnissmässig noch wenigere Professoren der Philosophie Philosophen, ist augenscheinlich falsch, da vielmehr bedeutende Philosophen, die nicht Professoren gewesen wären, nicht eben sehr zahlreich erscheinen und namentlich in Deutschland, welchem das Primat in der Philosophie auch vom Ausland zuerkannt worden ist, nur etwa nicht von den puren platten Empiristen, eine wahre Seltenheit sind.

Die Universitäten ohne Philosophen würden zu blossen Abrichtungsanstalten für den Staats- und Kirchendienst und zu blossen Fachschulen geworden sein, fast ohne Ideale und ohne rechte Erhebung des Geistes, sofern die Fachlehrer nicht selbst Philosophen geworden wären, was im besten Falle nur sporadisch zu erwarten gewesen wäre. Man denke sich sämmtliche Philosophen von den Universitäten seit Jahrhunderten hinweg und frage sich, welche Kräfte bedeutende philosophische Leistungen hätten hervorbringen sollen und können, da schwerlich Lebensstellungen bedeutender philosophischer Talente wie bei Leibniz, in anderer Weise bei Schopenhauer, sich in grösserer Zahl eingestellt haben würden. Einen grossen Theil wenigstens seiner philosophischen Bildung verdankt Schopenhauer deutschen Universitäten und ihren Professoren der Philosophie. Dass Sch. sehr gern eine Professur der Philosophie an einer deutschen Universität übernommen haben

würde, beweist sein Auftreten als Privatdocent zu Berlin im Jahre 1820. Er gab diese Stellung nur auf, weil er keinen Anklang bei der akademischen Jugend fand und gegen Hegel nicht aufkommen konnte, obgleich Niemand glauben wird, dass er, der als Schriftsteller sich auszeichnete, nicht eines guten und besseren Vortrags als Hegel mächtig war. Die Ursache des Nichterfolgs seiner akademischen Vorträge kann nur darin gelegen haben, dass die damals für das Ideale gestimmte akademische Jugend seinen Pessimismus, Fatalismus, Nihilismus durchschaute und sich abgestossen fühlte — dieselbe Ursache, welche die Schopenhauer'sche Philosophie, nachdem für sie vom Londoner Athenaeum und dem rührigen und gewandten „Apostel" Frauenstädt her Lärm geschlagen war, zu einer formell glänzenden, inhaltlich grundverkehrten Episode der deutschen Philosophie „stämpelt".

Nachdem Sch. die deutschen Universitäts-Philosophen (andere gab es nur sehr wenige, unter ihnen ein Ludwig Feuerbach, der damit endete: der Mensch ist, was er isst, und: meine Philosophie ist keine Philosophie) ungebührlich, weil sie Besoldungen und Vorlesungshonorare bezogen, mit den Sophisten der Griechen, die gegen Geld Alles zu beweisen vorgaben, das Ja und das Nein, wenn nicht zugleich, doch dicht hintereinander, auf eine und dieselbe Linie gestellt hatte, das Unsinnige verlangend, dass nur materiell unabhängig Gestellte und zwar nur Genies philosophiren sollten, die blossen Talente dagegen das vorhandene, einstweilen als wahr geltende Wissen ihres Faches an die heranwachsende Generation weiter geben sollten, ohne uns auch nur zu sagen, von wem denn die Unterscheidung des Genies vom Talent und dieses von der „Fabrikwaare" der Menschheit ausgehen sollte, fällt er mit Ausnahme Kant's gerade über die ausgezeichnetsten Philosophen en masse her und häuft die krassesten Beschuldigungen über ihre Häupter, ohne im Mindesten zu bedenken, dass solche Massenverurtheilung nicht den geringsten wissenschaftlichen Werth haben kann, da jeder Philosoph, und besonders jeder anerkannt über viele andere hervorragende Denker, für sich selbst steht und für sich selbst der Kritik zu unterstellen ist, wenn eine wirklich belehrende und gerechte Würdigung herauskommen soll. In Wahrheit sind für das Gedeihen und den Fortschritt der Wissenschaft überhaupt und der Philosophie insbesondere Genies und Talente gleich nothwendig, und es wäre weder möglich noch wünschenswerth, dass sich nur lauter Genies oder nur lauter Talente der Philosophie widmeten. Durch die Genies werden neue, nicht selten epochemachende Gedanken in die Welt

gesetzt, die Talente erst pflegen sie zum Gemeingut der Nation, oder auch der Menschheit zu machen. Die Genies sind bei ihren originellen Gedanken selten frei von Auswüchsen, Ausschreitungen, kühnen Uebereilungen. Die Talente sind ihre Correktur, indem sie mit kritischem Scharfsinn das Wahre vom Irrigen scheiden. Diess im Grossen und Ganzen, wobei natürlich im Einzelnen Irrungen, welche die Nachfolger zu tilgen haben, mit unterlaufen können, und zwar von beiden Seiten. Die Berufung auf Lösung der schwersten Probleme erstrebende, ausserordentlich begabte Geister, die ihre eigene Person über die Liebe zur Wahrheit vergessen und von der „Leidenschaft" des Strebens nach Licht mitunter bis in den Kerker, ja aufs Schaffot getrieben wurden, steht Schopenhauer nicht gut zu Gesicht. Denn er ist durch ererbtes Vermögen und Weltklugheit bei aller ungemessenen Schmähsucht in einer Zeit grosser Duldung, die mehr durch die Talente, als durch die Genies herbeigeführt worden sein möchte, nicht in die Lage versetzt worden, die Probe unbedingter Ueberzeugungstreue — Ueberzeugung und Wahrheit treffen nicht immer zusammen — zu bestehen. Dass er sie wie ein Sokrates, Jordano Bruno, Spinoza bestanden haben würde, können nicht einmal seine halben Anhänger — ganze dürften keine vorhanden sein — glauben, nach dem, was einige pragmatische Jünger von ihm zur öffentlichen Schau ausgestellt haben. Weil er sich einer genialen Begabung gewiss ist, betet er die Gedanken seines Kopfes, die schon im 30. Lebensjahr fix und fertig waren, als untrügliche Offenbarungen der Menschheitsvernunft an — denn den Ausdruck Weltgeist gebraucht er wohl einmal, nur dass er keinen Sinn in seinem im Kern realistischen Blindheitssystem hat, — und rechnet sich daher ausdrücklich zu den „geistigen Riesen, deren Schultern allein fähig seien, die riesig schweren Lasten der Probleme zu tragen und zu wälzen." Wenn er dann — entgegen denen, welche die Sache leicht nähmen oder bombastisch verdunkelten, — von dem wahren und furchtbaren Ernst spricht, mit welchem das Problem des Daseins den Denker ergreife und sein Innerstes erschüttere, so sollten wir meinen, dass der Ernst derjenigen Forscher noch viel grösser gewesen sein müsse, welche mit dem Gedanken der Möglichkeit oder vollends der schauderhaften Wirklichkeit und Nothwendigkeit ewiger Verdammniss der geistig Nichtwiedergeborenen zu ringen hatten.

Wäre keine andere Wahl gestattet, als zwischen der Lehre ewiger Verdammniss und dem buddhistisch-schopenhauer'schen Nirvana, so würde die letztere Lehre noch immer den Vorzug

verdienen und den Sieg erringen; an sich selbst aber ist die buddhistisch-schopenhauer'sche Lehre eine logisch, metaphysisch und ethisch erbärmliche Lösung des Weltproblems, schon weil sie keine andere Rettung und Erlösung aus den Banden der Uebel, des Schmerzes, des Jammers und Elends kennt, als die Flucht aus dem Dasein, die Vernichtung, wie nach dem humoristischen Volkslied der Doktor Eisenbart seine Patienten zu todt curirte, um sie in alle Ewigkeit von ihren Krankheitsschmerzen zu befreien. Wenn Sch. also gegen die namhaftesten Philosophen mit dem Vorwurfe dürftiger, gemeiner, platter und roher Ansichten um sich wirft, so entgeht er der Anklage der Plattheit nur durch die Scheintiefe falsch mystischer Einmengungen in seinen Naturalismus, wie die extreme Ascetik zur Aushungerung und schliesslichen Verduftung und Vernichtung des Willens, des Sündenbocks aller Uebel. Nicht der Stärke und Milde, Erhabenheit und Sanftmuth vereinende Jesus Christus, der keine extreme Ascetik begünstigte und keine gesunde Lebensfreude verkümmern wollte, und der die Vollendung im Jenseits als erreichbar hinstellte, ist Schopenhauer's ethisches Ideal, sondern die ekstatischen indischen Büsser und diejenigen christlichen Heiliggesprochenen sind es, die in ihren unnatürlichen, nicht übernatürlichen, Kasteiungen die Säulenheiligen als ihre nächsten Verwandten begrüssen müssten. Er, der die für Andere Denkenden und die für sich Denkenden unterschied und sich zu den Letzteren rechnete, dachte in diesem Punkte so wenig für sich, sondern für die Andern, dass er wohl unter allen Philosophen am Wenigsten im Leben seinen eigenen Lehren folgte. Und mit dieser Verquickung, diesem Mischmasch subjektiver Idealistik und objektiver Realistik müsste er sich bewusst sein, die Quelle der Uebel nicht verstopft, nicht aus der Welt gebracht zu haben, weil nach ihm der „blinde Wille" wie anfangslos, so auch endlos sich in Erscheinungen, und damit in egoistischen Willen, und damit in unausweichliche Leiden, Schmerzen und Qualen stürzen, und also Entstehen und Vergehen, Eintreten in Leiden und Austreten aus ihnen, ins Endlose fortgehen muss. Obgleich er also selber den unvertilgbaren Widerspruch in alle Dinge legt, denn sein Ding an sich widerspricht seinen Erscheinungen, und diese, wie sie sich unter sich widersprechen, widersprechen ebenso seinem Ding an sich, so ereifert er sich doch gegen jene pantheistischen Lehren, nach welchen der Widerspruch in allen Grundbegriffen stecken soll etc. Seine Lehre soll gegenüber dem Platten, Rohen, Gemeinen, Absurden des Pantheismus Fichte's, Schelling's, Hegel's, Schleiermacher's etc.

sich als das Aechte, Grosse, Tiefgedachte darstellen, während sie doch nur eine Variation des Pantheismus, eine nur realistischer ausgesponnene Form des Pantheismus ist, die nur nicht Pantheismus getauft sein will, weil der Name noch an den verhassten, obgleich da und dort denkbarer Weise statthaften Theismus erinnert.

Die Fehler und Mängel der genannten deutschen Philosophen werden von Sch. in Bausch und Bogen parteiisch und missgünstig beurtheilt. Wenn von ihm Platon, Aristoteles, Cartesius, Hume, Malebranche, Locke, Spinoza, Kant als über sie eminent erhaben gegenüber gestellt werden in Rücksicht des Gedankenreichthums und der Schönheit der Darstellung, so ist dieser Ausspruch viel zu allgemein und tendenziös, auf die eigene Herrlichkeit berechnet, gehalten, als dass er ins Gewicht fallen könnte. Die angegriffenen Philosophen werden, trotz Schopenhauer und sogar trotz ihrer erheblichen Irrthümer neben genialen bahnbrechenden Ideen, immer zu den Grossen in der Geschichte der Philosophie gezählt werden. Wenn nun vollends Sch. sich dazu versteigt, auszurufen, man solle sich darüber nicht täuschen, dass zu allen Zeiten auf dem ganzen Erdenrunde und in allen Verhältnissen eine von der Natur selbst angezettelte Verschwörung aller mittelmässigen, schlechten und dummen Köpfe gegen Geist und Verstand existire, so muss man sich fragen, ob diess nicht im Rausche — nach ihm der einzige glückliche Zustand des Menschen hienieden — geschrieben ist, oder ob nicht hier die Manie der Selbstüberschätzung und Ruhmsucht durchbricht, im wüthigen Grimme, dass seine eminente Ueberlegenheit über Alle nach so langem Zuwarten noch immer nicht von aller Welt anerkannt, verehrt und verkündigt werde (V, 178). Es geht ins Komische, wenn Sch., der stets Ingrimmige, sich auslässt: „Keine Güte, keine Milde kann sie mit der Ueberlegenheit der Geisteskraft aussöhnen. So ist es, steht nicht zu ändern, wird auch immer so bleiben. Und welche furchtbare Majorität hat sie dabei auf ihrer Seite! Diess ist ein Haupthinderniss der Fortschritte der Menschheit in jeder Art.“ Wie kommen Schopenhauer und Güte und Milde zusammen? Wie kann man sich so ereifern, für was es auch sei, wenn man glaubt, damit nichts bessern zu können? Wie kann man Hemmung des Fortschritts auch nur einräumen, geschweige beklagen, wenn man lehrt, dass die Welt überhaupt nicht fortschreite, sondern dass Alles anfangs-endlos sich im Kreise drehe und wie ein Tretrad niemals vom Flecke komme?

Nach dieser Expektoration geht es aufs Neue mit wahrer Wuth über Hegel her, auch über Fichte und Schelling, die hier

doch etwas gelinder getadelt werden, um mit um so mehr gehofftem Effekt Kant als den vielleicht originellsten Kopf, den jemals die „Natur“ hervorgebracht, zu preisen und als Staffel zur eigenen Verherrlichung zu verwenden in der überaus merkwürdigen und charakteristischen Erklärung: „In ihm und in seiner Weise zu denken, ist etwas, das mit gar nichts Anderem irgend verglichen werden kann: denn er besass einen Grad von klarer, ganz eigenthümlicher Besonnenheit, wie solche niemals einem andern Sterblichen zu Theil geworden ist. Man gelangt zum Mitgenuss derselben, wenn man, durch fleissiges und ernstliches Studium eingeweiht, es dahin bringt, dass man beim Lesen der eigentlich tiefsinnigen Kapitel der Kritik der reinen Vernunft, der Sache sich ganz hingebend, nunmehr wirklich mit Kant's Kopf denkt, wodurch man hoch über sich selbst hinausgehoben wird.“ Es wäre in der That kein geringer Gewinn gewesen, wenn Sch. vermocht hätte, mit Kant's Kopf zu denken, und wenn er über sich selbst hinausgehoben worden wäre. Allein in Wahrheit hat Sch. Kant's tiefste Tendenz, die ethische, gar nicht verstanden und ist tief unter ihn herabgesunken. Kant hätte, wenn er die Schopenhauerei erlebt hätte, gegen sie noch strengere und schärfere Verwahrung eingelegt, als er gegen Fichte eingelegt hat. Auch wir haben die Hegel'sche Philosophie einer nicht zustimmenden Kritik unterstellt, nicht weniger die Fichte'sche und Schelling'sche; aber die Bundesgenossenschaft Schopenhauer's gegen diese trotz Dem und Jenem hervorragenden Philosophen müssen wir ganz entschieden perhorresciren. Worauf diese unwissenschaftlichen Wüthereien gegen Hegel, dann gegen Fichte, Schelling und gelegentlich auch gegen Herbart und Schleiermacher hinauslaufen, enthüllt sich bald in der Hervorhebung seiner angeblichen Entdeckung der Aristokratie „der Natur“, welche seit 2000 Jahren nur Einen Kant und, wie er deutlich genug insinuirt, nur Einen noch grösseren Schopenhauer hervorgebracht haben. So lange das unübertroffene und wohl auch unübertreffliche Genie Schopenhauer noch nicht da war, hätten alle Philosophen Kant als dem derzeitigen Kaiser der Philosophie nachbeten (gewissermassen den Vasalleneid schwören) sollen, und seit der noch grössere Kaiser den Thron bestiegen hat, sollten sie von Rechtswegen diesem nachbeten. Denn „hat einmal die Natur in günstiger Laune, als seltenstes ihrer Erzeugnisse, einen wirklich über das gewöhnliche Maass hinaus begabten Geist aus ihren Händen hervorgehen lassen, hat das Schicksal, in milder Stimmung, seine Ausbildung gestattet, ja, haben seine Werke endlich „den Wider-

stand der stumpfen Welt besiegt", und sind als Muster anerkannt und anempfohlen, da dauert es nicht lange, so kommen die Leute mit einem Erdenkloss ihres Gelichters herangeschleppt, um ihn daneben auf den Altar zu stellen; eben weil sie nicht begreifen, nicht ahnden, wie aristokratisch die Natur ist: sie ist es so sehr, dass auf 300 Millionen ihrer Fabrikwaare noch nicht Ein wahrhaft grosser Geist kommt; daher man alsdann diesen gründlich kennen lernen, seine Werke als eine Offenbarung (!) beachten, sie unermüdlich lesen und diurna nocturnaque manu abnutzen (!), dagegen aber sämmtliche Alltagsköpfe liegen lassen soll, als das, was sie sind, als etwas so Gemeines und Alltägliches, wie die Fliegen an der Wand."

Wo hat sich ein Mann, so aller freien Forschung ins Angesicht schlagend, so absolutistisch und rasend hochmüthig und sich überhebend ausgesprochen? So geht aber diese tollhäuslerische Raserei Seitenlang fort und ergiesst sich in eine verstandlose Ueberflüssigkeitserklärung der Lehrstühle für Philosophie an den Universitäten, offenbar zur Strafe für seine Nichtanerkennung und förmliche Ablehnung des Schopenhauer'schen Atheismus, Determinismus, Fatalismus, Nihilismus und wohl nur für so lange, bis derselbe allseitig als die allein wahrhaft geniale, allein wahre und alleinseligmachende Philosophie anerkannt sein würde.

Er ermüdet nicht im Ausspeien von Verleumdungen der Universitäts-Philosophen, als ob es ihnen nicht um Erforschung der Wahrheit, sondern bloss um ihre Gehalte, ihre Honorare, ihre Ehrenauszeichnungen zu thun sei, denn es ist ihm ja sonnenklar, dass sie, wenn sie aufrichtig wären, in ganzen Haufen sich ihm zu Füssen werfen und seinen neubuddhistischen Atheismus anerkennen müssten, und das Verstehen und Nachbeten wäre ja nach ihm eins und dasselbe.

Anstatt so gelehrig, einsichtig, weise und folgsam zu sein, haben sie sich, poltert Sch., heut zu Tage die Aufgabe gestellt, der Kant'schen Philosophie und der Wahrheit zum Trotz, spekulative Theologie, rationale Psychologie, Freiheit des Willens etc. zu lehren, während doch nach ihm das Heil der Philosophie und der Welt nur im Atheismus, Determinismus, Fatalismus, Pessimismus, Nihilismus gefunden werden kann. Kaum hat Sch. diesen vermeintlich vernichtenden Trumpf ausgespielt, so fällt er aufs Neue und zum so und so vielsten Male schimpfend her über Fechner, Schelling (Hegel ist diesmal stillschweigend eingeschlossen; das Register seiner Schimpfereien gegen ihn scheint endlich erschöpft zu sein), Herbart, Fries (man sieht nicht, fehlt ihm der

Athem oder Raum, noch ein halbes oder ganzes Dutzend Anderen den fernhintreffenden Spiess durch das Gehirn zu jagen), die alle der zügellosesten Phantasterei und zugleich der Einschwärzung der Landesreligion als philosophischer Ergebnisse und noch obendrein des Hingebens an die Resultate „einer platten, rationalistischen, optimistischen, eigentlich bloss jüdischen Theologie“ beschuldigt werden. — Welche krasse Confusion in diesen leidenschaftlich zusammengerafften Beschuldigungen liegt, bedarf wohl keiner näheren Beleuchtung. Aber nicht überflüssig wird es sein, die Behauptung Schopenhauer's zu prüfen, dass die Kant'sche Philosophie alle Theologie aus der philosophischen Welt hinausgeschafft und den Atheismus unwiderleglich aufgepflanzt habe. Wollten wir, was wir nicht thun, einräumen, dass Kant's kritische Ungültigkeitserklärung der Beweise für das Dasein Gottes zu Recht bestünde, seine Kritik wirklich so zermalmend wäre, als Mendelsohn und seine Nachsprecher gemeint haben, so würde es doch eine leichtsinnige, ja frivole Verfälschung sein, daraus Atheismus Kant's folgern zu wollen. Denn abgesehen davon, dass Kant sagt, teleologische Betrachtungen vermehrten den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung, und der physikotheologische (teleologische) Beweis verdiene jederzeit mit Achtung genannt zu werden, daher es nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein würde, dem Ansehen desselben etwas entziehen zu wollen, soll nach ihm jede atheistische oder deistische oder anthropomorphistische Behauptung (als ungültig) hinweggeschafft werden, indem dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft in Ansehung der Behauptung des Daseins Gottes vor Augen gelegt werde, nothwendig auch zureichen müssten, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen. Kant fährt in dieser Folge der Gedanken fort: „Denn wo will Jemand durch reine Spekulation der Vernunft die Einsicht hernehmen, dass es kein höchstes Wesen als Urgrund von allem gebe? Oder dass ihm keine von den Eigenschaften zukomme, welche wir ihren Folgen nach als analogisch mit den dynamischen Realitäten eines denkenden Wesens uns vorstellen? Oder dass sie in dem letzteren Falle auch allen Einschränkungen unterworfen sein müssten, welche die Sinnlichkeit den Intelligenzen, die wir durch Erfahrung kennen, unvermeidlich auferlegt? — Das höchste Wesen bleibt also für den bloss spekulativen Gebrauch der Vernunft ein blosses, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntniss schliesst und krönt, dessen objektive Realität auf diesem

Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann. Und wenn es eine Moraltheologie geben sollte (die Kant in der „Kr. der prakt. Vernunft“ wirklich statuirt, R.), die diesen Mangel ergänzen kann, so beweiset alsdann die vorher nur problematische transcendentale Theologie ihre Unentbehrlichkeit durch Bestimmung ihres Begriffs und unaufhörliche Censur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einstimmigen Vernunft. Die Nothwendigkeit, die Unendlichkeit, die Einheit, das Dasein ausser der Welt (nicht als Weltseele), die Ewigkeit ohne Bedingungen der Zeit, die Allgegenwart ohne Bedingungen des Raumes, die Allmacht etc. sind lauter transcendentale Prädikate, und daher kann der vereinigte Begriff derselben, den eine jede Theologie so sehr nöthig hat, bloss aus transcendentalen gezogen werden.“*)

Ist es nicht perfid, ist es nicht infam zu nennen, wie Sch. thut, Kant über alles Maass zu preisen und zugleich ihm das Wort im Munde zu verdrehen, zu verfälschen und ihn zu einem Heuchler herabzuwürdigen? Enthüllt sich nicht das überschwengliche Lob, das von Sch. Kant gespendet wird, als ein nichtswürdiger Versuch, die Welt durch dreiste und überdreiste Versicherungen zu überreden, dass der grösste Philosoph im Herzen Atheist gewesen sei? Ueberdiess ist Kant’s Kritik der Beweise für das Dasein Gottes keineswegs unanfechtbar und auch nicht unangefochten geblieben, wie man aus Hegel, Krause, G. Ritter, Ulrici, C. Biedermann, Harms**) und Anderen ersehen kann. Da nach Schopenhauer’s Verfälschung Kant bewiesen haben soll, dass es einen Gott nicht gebe und nicht geben könne, während er anderwärts den Theismus doch nicht für absurd, also doch für eine mögliche Annahme erklärt, so eifert er besonders stark gegen die Statuirung eines Absoluten, ohne dessen Annahme ja auch von Gott nicht die Rede sein könnte, widerspricht sich aber selbst, indem er nur unter einem andern Namen, nämlich dem des Dings an sich, ein Absolutes einführt, nur dass dieses als ein blinder Wille sich sehr schlecht ausnimmt, nicht im Mindesten besser als das unpersönliche Absolute der Pantheisten, ja noch viel schlechter, da es ja als die Quelle alles Schlechten hingestellt wird, und fast nur des Schlechten, weil die gesammte Erscheinungswelt so schlecht sei, dass sie schon gar nicht bestehen könnte, wenn sie um ein Weniges noch schlechter wäre. Wahrhaft komisch wirkt dann

*) Kant’s sämmtliche Werke von Hartenstein, III, 422—434.

**) Die Philosophie seit Kant von Fr. Harms, S. 210—220.

sein Ereifern über die „Kathederphilosophen“, weil sie ihre Lehrbücher füllten mit Auseinandersetzungen des Verhältnisses Gottes zur Welt. Die Streitigkeiten über Transcendenz oder Immanenz Gottes bezüglich der Welt sind ihm im besten Falle hohler Wortkram. Natürlich, wenn Gott nicht ist, so bedarf es keiner Untersuchung seines Verhältnisses zur Welt. Wie kommt es aber, dass Sch. selbst nicht umhin kann, das Verhältniss des Dings an sich zu seinen Erscheinungen zu untersuchen? Ist denn sein Ding an sich etwas Anderes als das Absolute der gemeinen Pantheisten, nur unter einem andern Namen, und sind dessen Erscheinungen etwas Anderes, als was dem Pantheisten die Welt ist? Sucht er nicht das Verhältniss des Dings an sich zu den Erscheinungen und diese zu jenem zu bestimmen, und bringt er dabei etwas Klügeres, Weiseres heraus, als die Pantheisten, und nicht vielmehr noch etwas viel Schlechteres? Den gemeinen (persönlichkeitslosen) Pantheismus und den Persönlichkeits-Pantheismus wirft Sch. in einen Topf und verurtheilt in dem ersten im Wesentlichen dasselbe, was er selber lehrt, in dem zweiten etwas, was über seinem Geisteshorizont hinausliegt.

Er weiss nicht, dass Jacobi Spinoza nicht verstanden hat, wenn er ihm die Leugnung der Persönlichkeit Gottes zuschrieb, und damit Fichte, Schelling, Hegel etc. irregeleitet hat, Sch. nicht ausgenommen. Nach dem Vorgang mehrerer Anderer hat besonders prägnant Dr. Georg Busolt in seiner gekrönten Preisschrift: „Die Grundzüge der Erkenntniss-Theorie und Metaphysik Spinoza's“ (1875) nachgewiesen, dass Spinoza die Persönlichkeit Gottes, wenn auch in einer schroff monistischen und starren Form, gelehrt hat. Wir stimmen Busolt bei, dass, wer wie Spinoza lehrt, dass in Gott ein Begriff seiner selbst sein müsse, die Persönlichkeit Gottes der Sache nach lehre, wenn er auch diesen Ausdruck nicht gebracht. Spinoza war also Persönlichkeits-Pantheist, und Leibniz war es auch, nur dass er die Persönlichkeit Gottes bestimmter, schärfer und tiefer hervorhob und die Welt emanationistisch-monadologisch erklärte, womit er einen grossen Schritt über Spinoza hinaus vollbrachte. Des Leibniz genialste Jünger: Lessing und Herder, bildeten den Persönlichkeits-Pantheismus weiter aus; nach der Auslegung des rechten Flügels der Hegelschen Schule huldigte auch Hegel demselben, und die zweite Philosophie Schelling's vertrat nur eine andere Form des Persönlichkeits-Pantheismus. Man darf wohl sagen, dass der grösste Theil der deutschen Philosophen sich in dieser Richtung bewegte und bewegt. Es war erkannt worden, dass der gemeine, die Per-

sönlichkeit und damit die Geistigkeit Gottes leugnende Pantheismus in seinen Consequenzen dem Naturalismus, wenn nicht dem Materialismus, verfallen und, in die Praxis eingeführt, alles ideale, ethische Leben zerstören müsse, und da man die Schöpfung aus Nichts für unmöglich anstatt für überbegreiflich erachtete, so fand man sich im Persönlichkeits-Pantheismus festgehalten, den man für den wahren philosophischen Theismus erklärte. Unter diesen die deutsche Philosophie herabzubringen und dem Naturalismus oder Materialismus zuzuführen, wird nicht gelingen, selbst wenn zehn Schopenhauer durch atheistisches Gebrüll die geduldigen Ohren der Deutschen erschüttern sollten.

Auf den letzten Blättern seiner berüchtigten Diatribe, die alles wissenschaftlichen Werthes entbehrt, kommt noch mancher Unsinn, wie die Beschränkung der Universitäts-Philosophen auf blosse formale Logik und pragmatische Geschichte der Philosophie ohne Kritik vor, den man getrost dem Urtheil der Verständigen anheimstellen kann. Wer sich von dem eigentlichst naturalistischen und fatalistischen Charakter der Schopenhauer'schen Philosophie unterrichten will, wenn er an dem Dargelegten noch nicht genug haben sollte, braucht bloss den Artikel: Charakter, in Frauenstädt's Schopenhauer-Lexikon (I, 100—106), nachzulesen, woraus wir nur den kurzen Passus herausheben wollen:

„Tugenden und Laster sind angeboren (Ethik, 53 ff.) Der ethische Unterschied der Charaktere ist angeboren und unvertilgbar. Dem Boshaften ist seine Bosheit so angeboren, wie der Schlange ihre Giftzähne und Giftblase; und so wenig, wie sie, kann er es ändern. (Ethik 249.) Die in den verschiedenen Menschen so höchst verschiedene Empfänglichkeit für die Motive des Eigennutzes, der Bosheit und des Mitleids, worauf der ganze moralische Werth des Menschen beruht, ist nicht etwas aus einem Andern Erklärliches, noch durch Belehrung zu Erlangendes und daher in der Zeit Entstehendes und Veränderliches, ja, vom Zufall Abhängiges, sondern angeboren unveränderlich und nicht weiter erklärlich. (Ethik 258.)"

Nach diesen Voraussetzungen musste also Sch. zu Berlin jene alte Frau, die ihn genirte, zur Treppe hinunterwerfen und dem berühmten und charaktervollen Philosophen Weisse, als er ihn besuchen wollte und zur Thüre hereintrat, zornig entgegenrufen: „Hinaus, hinaus, hinaus!" von den andern seiner „nothwendigen" Handlungsweisen etc. zu schweigen. Was H. Ulrici in der Vorrede zur dritten Auflage seines hervorragenden Werkes: „Gott und die Natur", gegen den materialistischen — angeblich

monistischen — Determinismus sagte, lässt sich ebenso auf den Schopenhauer'schen Naturalismus anwenden. Die Hauptstelle lautet:

„Dieser blinden unverbrüchlichen Nothwendigkeit gegenüber kann von Wahrheit und Irrthum nicht mehr die Rede sein. Alle unsere Vorstellungen, Gedanken, Begriffe unterliegen ja nothwendig derselben Nothwendigkeit; sie haben mithin alle ohne Unterschied das gleiche Recht und die gleiche Gültigkeit; und so absurd es wäre, das eine Gehirn für ein wahres, ein anderes für ein falsches oder irriges zu erklären, so absurd ist es, von wahren oder falschen Gedanken zu sprechen. Nichts desto weniger will ja der Monismus die Welt zu der von ihm gepredigten Wahrheit bekehren und nimmt mithin unbesehens an, nicht nur, dass die Gedanken in wahre und falsche unterschieden seien, sondern auch, dass ein Gedanke den andern verdrängen, umwandeln, aufheben könne. Eben damit aber setzt er seine Nothwendigkeit mit sich selbst in vernichtenden Zwiespalt: diese angebliche Nothwendigkeit, die sich selbst bestreitet, indem sie ihre eigenen Erzeugnisse zurücknimmt, aufhebt und andere an deren Stelle setzt, ist nicht mehr Nothwendigkeit, sondern zugleich blinde Willkür, — der reine undenkbare Widerspruch.“

Bayerische
Staatsbibliothek
München

monistischen — Determinismus angeht, lässt sich ebenso auf die [illegible] Naturgesetze anwenden. Ein Unterschied [illegible]

Diesen Sätzen untergeordnet bleibt Nothwendigkeit gegenüber doch von Wahrheit und Irrthum nicht mehr die Rede sein. Alle unsere Vorstellungen, Urtheile, Begriffe unterliegen ja gleichmässig derselben Nothwendigkeit; sie haben mithin alle ohne Unterschied das gleiche Recht und die gleiche Gültigkeit, und so absurd es wäre, das eine Gehirn für ein wahres, ein anderes für ein falsches oder irriges zu erklären, so absurd ist es, von wahren oder falschen Gedanken zu sprechen. Nichts desto weniger will ja der Monismus die Welt zu der von ihm gepredigten Wahrheit bekehren und nimmt mithin stillschweigend an, nicht nur, dass die Gedanken in wahre und falsche unterschieden, sondern auch, dass ein Gedanke den andern verdrängen, umwandeln, aufheben könne. Eben damit aber setzt er voraus: Nothwendigkeit ist auch selbst in [illegible] Zusammenhang eine [illegible] Nothwendigkeit, die sich selbst bestimmt, haben sie ihre eigenen [illegible] aufhebt und andere an deren Stelle setzt, ist nicht mehr Nothwendigkeit, sondern zugleich blinde Willkür, — der reine unlösliche Widerspruch."

In gleichem Verlage erschien:

Hoffmann, Professor Dr. Franz,

Philosophische Schriften.

I. Band. Vorrede und Ansprache an die Verehrer Baaders. I. Ueber die Idee der Universitäten. Beilage: Ueber die Geschichte der Universitäten. II. Franz von Baader in seinem Verhältniss zu Hegel und Schelling. III. Ueber die Bedeutung der Facultäten für die Entwiklung der Wissenschaft. IV. Entgegnung auf die Ausstellungen des Herrn Prof. Erdmann. V. Die neueste Vergötterung des Stoffs. VI. Der Materialmus als Köhlerglaube. VII. Menschenseele und Phisiologie. VIII. Ueber den Werth und die Bedeutung der Philosophie. Anmerkungen. IX. Academische Festrede zur Feier des hundertjährigen Geburtstages Friedrich von Schillers. Anmerkungen. X. Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, des Sokrates und des Platon. XI. Beleuchtung des Angriffs auf Franz Baader in Thilo's Schrift: Die theologisirende Rechts- und Staatslehre etc. XII. Ueber Theismus und Pantheismus. Anmerkungen. XIII. Ueber die Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältniss zur Naturwissenschaft. XIV. Der dualistische Theismus des Anaxagoras und der Monotheismus des Sokrates und Platon. XV. Academische Festrede zur Feier des 100 jährigen Geburtstages Johann Gottlieb Fichtes. Andeutungen zur Beurtheilung der Fichte'schen Philosophie. gr. 8. 1868 (LII. 579. S) ℳ. 8.

II. Band. Vorrede. I. Die Gotteslehre J. G. Fichte's. II. Ueber die Persönlichkeit des Absoluten. III. Erinnerungen an Ernst von Lasaulx. IV. Sendschreiben an den Herrn Prof. Dr. Ulrici aus Anlass seiner Schrift: Gott und die Natur. Nachschrift. V. Ueber Schopenhauer's Lehre unter Zugrundelegung seines Werkes: Die Welt als Wille und Vorstellung. VI. Die Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit von M. Carriere (Recension). VII. Ueber die Baader'sche und Herbart'sche Philosophie. Nachtrag. VIII. Christenthum und moderne Cultur von Hamberger (Rec.) IX. Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt von Gwinner (Rec.) X. System und Geschichte des Naturalismus von Löwenthal (Rec.) XI. Franz von Baaders sämmtliche Werke. XII. Johann Jacob Wagner's Leben, Lehre und Bedeutung von Rabus. XIII. Die Stellung des Christen zur Politik von Fabri (Rec.) XIV. Naturforschung und Culturleben von Boehner (Rec.) XV. Ueber die Baader'sche und Schopenhauer'sche Philosophie. Anhang. XVI. Ueber atomistische und dynamische Naturauffassung. XVII. Die Gotteslehre Schelling's. Erster Artikel. Zweiter Artikel 1869. (XXXVIII. u. 453. S) ℳ. 5.60 ₰.

III. Band. I. F r a n z v o n B a a d e r 1. Franz von Baader im Urtheile berühmter Zeitgenossen. 2. Franz von Baader und die heilige Alli-

anz. 3. Zur hundertjährigen Geburtsfeier Franz von Baaders von C. Ph. Fischer. 4. Franz von Baader und neuere Beurtheilungen seiner Lehre. 5 Erneuter Protest gegen die Darstellung und Beurtheilung der Lehre Baader's. 6. Antwort auf die Entgegnung des Herrn Prof. Ueberweg. 7. Baader und Weisse. 8. Baader und Seydel. II. Zur Erkenntnisswissenschaft und Metaphysik. 9. Ueber die Möglichkeit, das Ziel und die Grenzen des Wissens von Kaulich. 10. Ueber die Grenzen und den Ursprung der menschlichen Erkenntniss von Czolbe. 11. Ueber die dialektische Methode von E. v. Hartmann. 12. System der Logik und Metaphysik von Kuno Fischer. 13. Ideen zu einer philosophischen Wissenschaft des Geistes und der Natur von H. Delff. 14. Gott und Welt von H. Späth. 15. Neuere Formen des Phantheismus: Ruge, v. Hartmann, Baltzer. III. Zur Naturphilosophie. 16. Der Materialismus unserer Zeit in Deutschland von Janet. 17. Naturforschung und Culturleben von Böhner. 18. Stoff, Kraft und Gedanke von Westhoff. 19. Briefe gegen den Materialismus von Fabri. 20. Natur und Geschichte von Riel. 21. Prof. Dr. Bischoff's Beurtheilung der Darwin'schen Lehre. 22. Entstehung und Begriff der naturhistorischen Art von Dr. C. Nägeli. 23. Populär-wissenschaftliche Vorträge von Helmholtz. 24. Naturstudium und Cultur von Prof. Dr. Schultz-Schultzenstein. 25. Beleuchtung der Antikritik des Professors Dr. Schultz-Schultzenstein. 26. Der Theismus und die Verjüngungslehre des Lebens von Prof. Dr. Sch.-Sch. 27. Die Physiologie der Verjüngungslehre des Lebens von Prof. Dr. Sch.-Sch. 28. Thierpsychologie von Carus. IV. Zur Anthropologie und Psychologie. 29. Die Anthropologie von K. Schmidt. 30. Grundriss der physischen Anthropologie von Dr. Dressler. 31. Anthropologische Vorträge von Perty. 32. Gott und Mensch von Dr. Ulrici. 33. Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen von J. H. Fichte. 34. Kant's Dualismus von Geist und Natur von Dr. Weber. 35. Ueber Wesen und Begriff der Menschenseele von Dr. Werner V. Zur Religionsphilosophie. 36. Ueber die Persönlichkeit Gottes. 37. Ueber die Unsterblichkeit von H. Ritter. 38. Ueber die Idee der Ursterblichkeit von Huber. 39. Ueber die Unsterblichkeit von H. v. Kirchmann. 40. Christenthum und moderne Naturwissenschaft von Frohschammer. 41. Bibel und Natur von Dr. Reusch. VI. Zur Geschichte der Philosophie. 42. Geschichte der Philosophie von Dr. Ueberweg. 43. von Dr. Michelis. 44. von Dr. Erdmann. 45. von Dr. Franz X. Schmidt. 46. von Dr. Dühring. 47. Geschichte der neueren Philosophie von Kuno Fischer. 48. Kant und die Epigonen von Dr. Liebmann. 49. Geschichte des Materialismus von F. A. Lange. 1872. (XXXII u. 512 S.) ℳ 8.

IV. Band. Zur Geschichte der Philosophie. Kritische wichtige Erscheinungen der philosophischen Literatur in den Jahren 1861—71. 1877. (VII u. 472 S.) ℳ 6.

V. Band. Streifzüge in das Gebiet der orientalischen und occidentalischen (griechischen, mittelalterlichen und neuern Philosophie). 1878. (VIII. u. 472 S.) ℳ. 6.

VI. Band. Kritische Beleuchtungen neuerer Philosophen, Magnetiker, Idealisten und Realisten. 1879. (VIII. u. 472 S.) ℳ. 6.

VII. Band. Spiritualistische Studien. 1881. (XVI. u. 464 S.) ℳ. 6.

Druck des Umschlags von E. Th. Jacob.

1198
R. Buchner
Buchbinderei
84098 Hohenthann

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hoffmann, Franz

Philosophische Schriften

Bd.: 8

(1882)

Ph.u. 258 o-8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11879378-5